Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE

TEOLOGIA DOGMATICĂ ORTODOXĂ

vol. I

CARTE TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE
TEOCTIST
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Ediția a III-a



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREŞTI - 2003

Grafica: Emil Bojin

Coperta I: *Sfânta Treime.* Icoană de Andrei Rubliov (1360-1430).

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
I.S.B.N. 973-616-011-4

PRECUVÂNTARE

Teologia ortodoxă este tradiţională, dar tradiţionalismul ei nu se confundă nici cu simpla repetare a definiţiilor dogmatice, şi nici cu neputinţa de a mărturisi Adevărul în forme potrivite fiecărei epoci istorice pe care o străbate Biserica. "Tradiţional" înseamnă doar conform cu Sfânta Scriptură, cu învăţătura şi trăirea duhovnicească a Sfinţilor Părinţi ai Bisericii, cu pomenirea – până la sfârşitul veacurilor – a morţii şi Învierii lui Hristos, în Sfânta Liturghie. De aceea, o Teologie al cărei tradiţionalism ar încuraja retragerea din lume, mulţumirea de sine în izolare – sub pretextul înrobirii creaţiei de către puterile întunericului – nu poate fi cu adevărat tradiţională, arătându-se nedemnă de pilda marilor Dascăli ai Bisericii.

Aceştia au fost cei mai lucizi şi destoinici scrutători ai spiritului şi problemelor timpului lor, căutând acele dezlegări şi îndreptăţiri de care aveau – şi au permanent – nevoie creştinii dreptmăritori pentru a putea vieţui în neprihănire şi a răspunde oricui le "cere socoteală despre nădejdea" *lor (I Petru 3, 15). A urma exemplul Părinţilor înseamnă nu a repeta pasaje din textele lor, ci a te strădui să recunoşti ascunsele nevoi şi cercări sufleteşti ale semenilor, găsind apoi acea expresie specifică prin care Adevărul-Hristos poate pătrunde liberator în mintea şi inima lor. Chemarea unei Teologii care exprimă Tradiţia neschimbată a Bisericii este, prin urmare, de a arăta adevăratele probleme – întotdeauna de natură moral-spirituală – cu care se confruntă întruna societatea umană, chibzuind, în acelaşi timp, şi la răspunsuri, pe care singură Evanghelia lui*

Hristos, interpretată în duhul Părinților și în sânul comunității euharistice, le poate da.

Astfel a înțeles Părintele Profesor Dumitru Stăniloae menirea incomparabilă a slujirii teologice ortodoxe și de aceea miile de pagini pe care ni le-a dăruit au putut juca un rol covârșitor în menținerea culturii spirituale românești sub raza harului dumnezeiesc, oricât de îndârjită a fost – atâția ani – năpăstuirea sufletului creștin al acestui popor. De altfel, în acea perioadă a fost publicată de Editura Institutului Biblic și prima ediție a celor trei volume ale Teologiei Dogmatice Ortodoxe, *expresie neîntrecută a cugetării teologice a Părintelui Dumitru Stăniloae și reper fundamental pentru întreaga spiritualitate românească.*

Această impunătoare operă constituie cea mai nouă și convingătoare dovadă că Teologia ortodoxă nu este rodul unei îndeletniciri abstracte și tihnite, ci fructul neprețuit și binecuvântat al celei mai înalte trude și încordări sufletești, adiate de Duhul Sfânt. Adevărul pe care îl proclamă fiecare pagină a acestei cărți este cel evanghelic: Dumnezeu poate și trebuie să fie cunoscut, prin și în Hristos, de către fiecare făptură omenească, fără această cunoștință existența cu sens și înveșnicirea fericită fiind cu totul imposibile (v. Ioan 17, 3). Cunoașterea tainică a lui Dumnezeu nu este însă condiționată de ascuțimea intelectuală, în Ortodoxie Teologia desfătătoare a celor mai subțiri minți conglăsuind desăvârșit cu cea de rostire simplă, a celor care au ales să "ia prin asalt" *Împărăția cerurilor (Matei 11, 12). De altfel, Părintele Dumitru Stăniloae nu obosește în a ne reaminti că Teologia adevărată înseamnă rugă neîncetată, și deci curățire lăuntrică neîntreruptă, oricine se roagă cu adevărat fiind teolog (Evagrie Monahul,* Cuvânt despre rugăciune, *60, în Filocalia, vol. I, p. 112).*

Teologia este doxologică și practică, nevorbind despre lucruri încântătoare dar ireale, ci despre singura realitate netrecătoare: un Dumnezeu întreit în Persoane, Care este

iubire, şi de Care omul, fiinţă teocentrică, se poate apropia numai răspunzându-I cu iubire, manifestată însă concret, în osteneala, sprijinită de har, a virtuţii. De altfel, Teologia Dogmatică Ortodoxă *nu este doar o expunere – de pe culmi spirituale şi cu acrivie – a adevărurilor de credinţă ortodoxe, ci şi un imn grandios înălţat nespusei iubiri dumnezeieşti. Căci Sfânta Treime fiind "structura supremei iubiri", lumea ca dar, omul şi răscumpărarea acestuia – prin Jertfa de pe Cruce, după căderea în păcat –, ca şi perspectiva îndumnezeirii lui nesfârşite, nu puteau fi decât opera unei supreme şi atotputernice iubiri.*

Scriind despre sensul teologic al absolutului, al persoanei, al raţiunii şi al iubirii, Părintele Dumitru Stăniloae se adresează şi acelei lumi care relativizează adevărurile spirituale şi morale, care nimiceşte demnitatea persoanei coborând-o la starea de "individ", care tolerează făţiş iraţionalitatea şi goleşte iubirea de forţa ei – jertfelnicia.

Cu încredinţarea că va sluji multora de îndreptar riguros în cunoaşterea şi recunoaşterea dreptei credinţe – fiind astăzi multe cărţile ce vorbesc despre Teologia Ortodoxă –, binecuvântăm reeditarea Teologiei Dogmatice Ortodoxe *a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, adevărată carte deplină a literaturii noastre bisericeşti. Totodată, acum, la împlinirea unui veac de la naşterea Părintelui Dumitru şi a unui deceniu de la mutarea sa la Domnul, rugăm pe* "Dumnezeul nădejdii" *(Rom. 8, 13) ca pururi să umple sufletul său de* "toată bucuria şi pacea" *(8, 13).*

† Teoctist

ARHIEPISCOP AL BUCUREŞTILOR,
MITROPOLIT AL MUNTENIEI ŞI DOBROGEI
ŞI
PATRIARH AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

PREFAȚĂ
(la ediția I)

După numeroase studii despre diferitele teme de Teologie Dogmatică, publicate în revistele teologice de la București între anii 1950–1977, Bunul Dumnezeu ne-a ajutat să alcătuim și o sinteză de Teologie Dogmatică Ortodoxă. Ea nu e o reproducere a acelor studii, ci e gândită din nou și ca un întreg, dar, fără îndoială, în unele din capitolele ei se resimte, în oarecare măsură, de modul de a privi învățătura dogmatică a Bisericii, din acele studii.

Ne-am străduit în această sinteză, ca și în acele studii, să descoperim semnificația duhovnicească a învățăturilor dogmatice, să evidențiem adevărul lor în corespondența lui cu trebuințele adânci ale sufletului care-și caută mântuirea și înaintează pe drumul ei în comuniunea cât mai pozitivă cu semenii, prin care ajunge la o anumită experiență a lui Dumnezeu, ca supremă comuniune și ca izvor al puterii de comuniune. Am părăsit în felul acesta metoda scolastică a tratării dogmelor ca propoziții abstracte, de un interes pur teoretic și în mare măsură depășit, fără legătură cu viața adâncă, duhovnicească a sufletului. Dacă o Teologie Dogmatică Ortodoxă înseamnă o interpretare a dogmelor – în sensul scoaterii la iveală a adâncului și nesfârșit de bogatului conținut mântuitor, adică viu și duhovnicesc, cuprins în scurtele lor formulări –, noi credem că o autentică Teologie Dogmatică Ortodoxă este cea care se angajează pe acest drum.

Ne-am condus în această străduință de modul în care au înțeles învățătura Bisericii Sfinții Părinți de odinioară,

dar am ținut seama în interpretarea de față a dogmelor și de necesitățile spirituale ale sufletului care-și caută mântuirea în timpul nostru, după trecerea prin multe și noi experiențe de viață, în cursul atâtor secole care ne despart de epoca Sfinților Părinți. Ne-am silit să înțelegem învățătura Bisericii în spiritul Părinților, dar în același timp să o înțelegem așa cum credem că ar fi înțeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstracție de timpul nostru, așa cum n-au făcut de al lor.

AUTORUL

INTRODUCERE

REVELAŢIA DUMNEZEIASCĂ, IZVORUL CREDINŢEI CREŞTINE. BISERICA, ORGAN ŞI MEDIU DE PĂSTRARE ŞI FRUCTIFICARE A CONŢINUTULUI REVELAŢIEI

I

Revelația naturală ca bază a credinței naturale și a unui sens al existenței

Biserica Ortodoxă nu face o separație între Revelația naturală și cea supranaturală. Revelația naturală e cunoscută și înțeleasă deplin în lumina Revelației supranaturale; sau Revelația naturală e dată și menținută de Dumnezeu în continuare printr-o acțiune a Lui mai presus de natură. De aceea, Sfântul Maxim Mărturisitorul nu face o deosebire esențială între Revelația naturală și cea supranaturală, sau biblică. Ultima nu e, după el, decât încorporarea celei dintâi în persoane și acțiuni istorice[1].

Afirmația lui trebuie înțeleasă probabil mai mult în sensul că cele două Revelații nu sunt despărțite: Revelația supranaturală se desfășoară și își produce roadele în cadrul celei naturale, ca un fel de ieșire mai accentuată în relief a lucrării lui Dumnezeu, de conducere a lumii fizice și istorice spre ținta spre care a fost creată, după un plan stabilit din veci. Revelația supranaturală restabilește numai direcția și dă un ajutor mai hotărât mișcării întreținute în lume de Dumnezeu prin Revelația naturală. De altfel, la început, în starea deplin normală a lumii, Revelația naturală nu era despărțită de o Revelație supranaturală.

Ca atare, Revelația supranaturală pune doar în lumină mai clară însăși Revelația naturală.

Se poate vorbi totuși atât de o Revelație naturală, cât și de una supranaturală, întrucât lucrarea lui Dumnezeu în cadrul Revelației naturale nu e la fel de accentuată și de vădită ca în cea supranaturală.

1. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1180.

Vorbind mai în concret, şi potrivit credinţei noastre, conţinutul Revelaţiei naturale este cosmosul şi omul dotat cu raţiune, cu conştiinţă şi libertate, ultimul fiind nu numai obiect de cunoscut al acestei revelaţii, ci şi subiect al cunoaşterii ei. Dar atât omul, cât şi cosmosul sunt produsul unui act de creaţie mai presus de natură al lui Dumnezeu şi sunt menţinuţi în existenţă de Dumnezeu printr-o acţiune de conservare, care de asemenea are un caracter supranatural. Dar acestei acţiuni de conservare şi de conducere a lumii spre scopul ei propriu, îi răspund şi o putere şi o tendinţă de autoconservare şi de dezvoltare dreaptă a cosmosului şi a omului. Din acest punct de vedere cosmosul şi omul pot fi consideraţi ei înşişi o revelaţie naturală.

Dar cosmosul şi omul constituie o Revelaţie naturală şi din punctul de vedere al cunoaşterii. Cosmosul e organizat într-un mod corespunzător capacităţii noastre de cunoaştere. Cosmosul şi natura umană ca intim legată de cosmos sunt imprimate de o raţionalitate, iar omul – creatură a lui Dumnezeu – e dotat în plus cu o raţiune capabilă de cunoaştere conştientă a raţionalităţii cosmosului şi a propriei sale naturi. Dar această raţionalitate a cosmosului şi raţiunea noastră cunoscătoare umană sunt pe de altă parte – potrivit doctrinei creştine – produsul actului creator al lui Dumnezeu. Deci, nici din acest punct de vedere Revelaţia naturală nu e pur naturală.

Noi considerăm că raţionalitatea cosmosului e o mărturie a faptului că el e produsul unei fiinţe raţionale, căci raţionalitatea, ca aspect al realităţii menite să fie cunoscută, este inexplicabilă fără o raţiune conştientă care o cunoaşte de când o face sau chiar înainte de aceea şi o cunoaşte în continuare concomitent cu conservarea ei. Pe de altă parte, cosmosul însuşi ar fi fără sens împreună cu raţionalitatea lui dacă n-ar fi dată raţiunea umană care să-l cunoască pe baza raţionalităţii lui. În credinţa noastră, raţionalitatea cosmosului are un sens numai dacă e cugetat înainte

de creare şi în toată continuarea lui de o fiinţă creatoare cunoscătoare, fiind adus la existenţă pentru a fi cunoscut de o fiinţă pentru care e creat şi, prin aceasta, pentru a realiza între sine şi acea fiinţă raţională creată un dialog prin mijlocirea lui. Acest fapt constituie conţinutul Revelaţiei naturale.

Acest lucru însă îl afirmă şi Revelaţia creştină supranaturală prin învăţătura că poziţiei originare creatoare şi conservatoare a lui Dumnezeu în faţa lumii îi corespunde, pe un plan mai coborât sau de dependenţă, poziţia noastră de fiinţă cunoscătoare şi prelucrătoare a naturii, ca chip al lui Dumnezeu. În această poziţie a omului, se arată că lumea are o raţionalitate pentru a fi cunoscută de noi – fiinţe raţionale. De aceea ea trebuie să aibă originea într-o Fiinţă care a urmărit prin crearea lumii – şi urmăreşte prin conservarea ei – cunoaşterea lumii, şi prin ea însăşi şi cunoaşterea Ei de către om.

Noi apărem ca unica fiinţă care, aparţinând lumii văzute şi imprimate de raţionalitate, e conştientă de această raţionalitate a ei şi, odată cu aceasta, de sine însăşi. Fiind singura fiinţă din lume conştientă de sine, omul este totodată conştiinţa lumii şi factorul de valorificare a raţionalităţii lumii şi de prelucrare conştientă a ei în favoarea noastră, iar prin aceasta, de autoformare conştientă a noastră. Noi nu putem fi conştienţi de noi înşine fără a fi conştienţi de lume şi de lucrurile din ea. Cu cât cunoaştem mai bine lumea, sau suntem mai conştienţi de ea, cu atât suntem mai conştienţi de noi înşine. Dar lumea, contribuind în modul acesta pasiv la formarea noastră şi la adâncirea conştiinţei de sine a noastră, nu devine prin aceasta şi ea însăşi conştientă de sine. Aceasta înseamnă că nu noi suntem pentru lume, ci lumea pentru noi, deşi lumea îi este necesară omului. Omul e scopul lumii, nu invers. Chiar faptul că noi ne dăm seama că lumea ne este necesară e un fapt care arată poziţia de superioritate a omului faţă de lume. Căci

lumea nu e în stare să simtă necesitatea noastră pentru ea. Lumea, existând ca obiect inconştient, există pentru om. Ea e subordonată lui, fără însă să o fi făcut el.

Raţiunile lucrurilor îşi descoperă lumina lor în raţiunea şi prin acţiunea raţională şi conştientă a omului. Raţiunea noastră de asemenea îşi descoperă tot mai bogat puterea şi adâncimea ei prin descoperirea raţiunilor lucrurilor. Dar în această influenţă reciprocă, raţiunea umană este cea care are rolul de subiect care lucrează în mod conştient, nu raţiunile lucrurilor. Raţiunile lucrurilor se descoperă conştiinţei umane, având să fie asimilate de aceasta, concentrate în ea; se descoperă având ca centru virtual conştient al lor raţiunea umană, şi ajutând-o să devină centrul actual al lor. Ele sunt razele virtuale ale raţiunii umane în curs de a fi descoperite ca raze actuale ale ei, prin care raţiunea umană îşi extinde tot mai departe vederea.

Faptul că lumea se luminează în om şi pentru om şi prin om, arată că lumea e pentru om, nu omul pentru lume; dar faptul că omul însuşi, luminând lumea, se luminează pe sine pentru sine prin lume, arată că şi lumea e necesară pentru om. Lumea e făcută pentru a fi umanizată, nu omul pentru a fi asimilat lumii, naturii. Lumea întreagă e făcută pentru a deveni un om mare, sau conţinutul omului devenit în fiecare persoană atotcuprinzător, nu omul pentru a fi parte a naturii şi neînsemnând în ea mai mult decât orice altă parte a ei, sau contopindu-se în ea. Căci printr-o eventuală contopire a omului în natură s-ar pierde cel mai important factor al realităţii, fără ca natura să câştige ceva nou, pe când prin asimilarea lumii în om, natura însăşi câştigă, fiind ridicată pe un plan cu totul nou, fără să se piardă propriu-zis. Pierderea noastră în natură nu reprezintă nici un progres nici pentru natură, pe când umanizarea continuă sau eternă a naturii reprezintă un progres etern, făcând abstracţie de faptul că prin aceasta nu se pierde nimic şi mai ales nu se pierde ceea ce e mai valoros

în realitate. Pierderea noastră în natură înseamnă a se bate pasul pe loc într-un proces în esenţă mereu identic şi deci absurd prin monotonia lui.

Unii Părinţi bisericeşti au spus că omul e un microcosmos, o lume care rezumă în sine pe cea mare. Sfântul Maxim Mărturisitorul a remarcat că mai drept e să se considere omul ca macrocosmos, pentru că el e chemat să cuprindă în sine toată lumea, fiind în stare să o cuprindă fără să se piardă, ca unul ce e deosebit de ea, deci realizând o unitate mai mare decât lumea exterioară lui; pe când, dimpotrivă, lumea, ca cosmos, ca natură, nu-l poate cuprinde pe om deplin în ea fără să-l piardă, fără să piardă astfel cea mai importantă şi mai dătătoare de sens parte a realităţii.

Dar un termen mai precis pentru exprimarea faptului că omul e chemat să devină o lume mare este acela de macro-anthropos, care exprimă faptul că propriu-zis lumea e chemată să se umanizeze întreagă, adică să primească întreagă pecetea umanului, să devină pan-umană, actualizându-se în ea o trebuinţă implicată în rostul ei; să devină întreagă un cosmos umanizat, cum nu e chemat şi nu poate deveni deplin omul, nici măcar la limita alipirii sale de lume, confundându-se deplin în ea, un om cosmicizat. Destinaţia cosmosului pentru om, şi nu a omului pentru cosmos, se arată nu numai în faptul că cosmosul e obiectul conştiinţei şi al cunoaşterii umane, şi nu invers, ci şi în faptul că tot cosmosul serveşte practic existenţei umane.

Treptele inferioare, chimice, minerale şi organice ale existenţei, deşi au o raţionalitate, nu au un scop în ele însele, ci scopul lor constă în a constitui condiţia materială a existenţei omului şi ele nu sunt conştiente de acest scop al lor. În om se deschide însă ordinea unor scopuri conştiente. Şi numai în cadrul scopurilor urmărite de el se deschide şi înţelegerea scopurilor treptelor inferioare lui, punându-se într-o referinţă cu scopurile urmărite de el, ca el să boltească peste toate un sens ultim şi suprem al existenţei.

Spre deosebire de treptele inferioare lui, omul nu-şi mai împlineşte scopul existenţei servind unei alte trepte superioare lui, căci în lume nu există unele ca acestea. El îşi urmăreşte propriile sale scopuri. Iar în aceasta există o mare varietate de la om la om. Fiecare om, datorită conştiinţei şi libertăţii sale, se serveşte altfel de treptele inferioare lui. Iar pentru a se servi de ele, omul organizează şi prelucrează datele lumii, punând pecetea sa pe ele. Această adaptare a lumii la trebuinţele omului, mereu sporite şi mai rafinate, are nevoie în primul rând de cunoaşterea lucrurilor de către om.

Dar tot de natura noastră ţine – ca singura fiinţă conştientă de sine şi de lume – şi căutarea unui sens al existenţei noastre şi al lumii. Iar sensul acesta nu ni-l poate da decât perspectiva *eternităţii existenţei noastre*. *În* conştiinţa noastră de noi înşine e implicată, odată cu căutarea sensului existenţei noastre, şi voinţa de a persista în eternitate, pentru a adânci la nesfârşit sensul existenţei noastre şi al întregii realităţi.

Potrivit concepţiei noastre, noi suntem făcuţi pentru eternitate, pentru că noi aspirăm ca nişte înăbuşiţi după infinitate, după absolut. Noi vrem să iubim şi să fim iubiţi tot mai mult, tinzând spre o iubire absolută şi fără sfârşit. Iar aceasta n-o putem afla decât în relaţia cu o Persoană infinită şi absolută, o Persoană conştientă, ca să folosim un pleonasm. Noi tindem să descoperim şi să realizăm o frumuseţe tot mai mare, să cunoaştem o realitate tot mai profundă, să înaintăm într-o noutate continuă. Noi tindem prin toate acestea spre infinit, pentru că suntem persoană. Dar toate aceste aspecte ale unei realităţi infinite nu le putem afla decât într-o Persoană infinită, mai bine zis într-o comuniune de Persoane infinite în fiinţă, în iubire, în frumuseţe. Din comuniunea mereu mai sporită cu Ea, se proiectează în noi, şi prin noi peste toate aspectele lumii, noi şi noi raze

de realitate, de frumusețe, de noutate, se deschid alte și alte dimensiuni și orizonturi ale realității.

Comuniunea cu Persoana sau comuniunea cu Persoanele infinite devine pentru oameni mijlocul de înaintare nesfârșită în iubire, în cunoaștere. Aceasta susține interesul mereu viu al conștiinței noastre de sine. Chiar dacă conștiințele de sine umane care s-ar succeda înlocuindu-se și-ar transmite sensul existenței dobândit de ele, sensul existenței de sine al fiecăreia din ele nefiind purtat de fiecare în eternitate, pentru a-l adânci la nesfârșit, ar apărea ca neavând un rost real pentru noi. De fapt, nu subiectele sunt pentru o conștiință întreruptă și nici pentru o conștiință neîntrerupt eternă, ci aceasta este pentru subiect, dând sens acestuia. Numai printr-o astfel de conștiință eternă și etern în acțiune de adâncire noi ne dovedim scopul tuturor treptelor inferioare de existență, eternizând și luminând pentru veci toate sensurile și realitățile lumii. Numai prin aceasta se arată că toate sunt pentru noi, iar noi suntem pentru noi înșine un scop fără sfârșit și scopul fără sfârșit al tuturor lucrurilor din lume.

Numai prin aceasta în noi se împlinește scopul tuturor componentelor inferioare ale lumii. În eternitatea ființei noastre se luminează la nesfârșit sensul tuturor, ca conținuturi de continuă îmbogățire și adâncire a conștiinței noastre eterne. De fapt în tot ceea ce facem urmărim un scop, pentru care ne servim de lucrurile din lume. Dar noi avem nevoie de un scop final etern, mai bine zis noi înșine trebuie să fim un scop final etern, ca să ne dovedim o ființă cu sens în tot ce facem. Prin toate lucrurile pe care le facem, noi manifestăm direct sau indirect un asemenea scop etern, sau urmărim menținerea noastră ca scop etern. Numai în aceasta vedem sensul existenței noastre și al faptelor noastre. Noi trebuie deci să vedem scopul ființei noastre proiectat dincolo de viața noastră terestră, trecătoare, căci dacă moartea ar încheia definitiv existența noastră, noi nu am

mai fi un scop în sine, ci un mijloc într-un proces inconştient al naturii. În acest caz, tot sensul vieţii noastre şi toate scopurile urmărite de noi şi toate lucrurile ar deveni fără sens.

Potrivit credinţei noastre, ordinea sensurilor nu poate fi însă nesocotită. Sensurile sunt reale şi omul nu poate trăi fără ele. El nu poate suporta să trăiască fără o conştiinţă a sensurilor şi fără urmărirea lor, căci ele culminează într-un sens final, pe care e convins că îl va atinge dincolo de moarte. Dacă omul ar contesta sensurile, ar fi cea mai nefericită existenţă. Animalul nu ştie de sensuri, şi nici nu poate să le conteste. Omul, prin conştiinţa sa, nu se mulţumeşte să fie o fiinţă al cărei sens e să servească unei trepte superioare, fără să-şi dea seama, în care el să-şi înceteze existenţa. El urmăreşte în mod conştient sensurile sale şi, în ultimă analiză, un sens final, care e menţinerea şi desăvârşirea lui în eternitate. El e un scop în sine pentru eternitate. El e făcut pentru eternitate, având în sine un fel de caracter absolut, adică o valoare netrecătoare, care nu sfârşeşte niciodată să se îmbogăţească. Omul e deschis unor sensuri superioare lumii şi, prin el, şi lumea. Prin înţelegere, prin libertate, prin acţiune, prin aspiraţie el e deschis unei ordini superioare celei a naturii, deşi se foloseşte de ea ca să-şi poată realiza sensul său de fiinţă chemată la o desăvârşire eternă. Viaţa pământească e numai o pregătire spre acea ordine eternă. Fiinţa noastră este o existenţă acomodată acelei ordini şi posibilităţi de continuă desăvârşire spirituală, neaservită naturii şi repetiţiei. Acea ordine nu e produsă de natura care se repetă, ci mai degrabă ea organizează întregul cosmos pentru a-i sluji omului, ca acesta să lucreze în vederea scopului său supraterestru.

Noi credem că pentru fiinţa noastră sensurile existenţei nu-şi pot găsi încoronarea într-o viaţă spirituală imanentă; căci relativa ei varietate se mişcă în fond tot într-un cadru monoton, şi sfârşeşte cu moartea trupului, ca fenomen de

repetiție naturală. Sensul existenței nu poate fi încoronat decât în lumina nelimitată și eternă a unei vieți transcendente libere de orice monotonie a repetiției și de orice relativitate. Numai în acel plan viața noastră se poate dezvolta la infinit, într-o nesfârșită noutate, care este în același timp o continuă plenitudine.

Noi tindem spre o ordine dincolo de noi, dar aflată pe o linie asemănătoare existenței noastre personale, nu spre confundarea într-un plan impersonal aflat pentru o vreme la dispoziția noastră limitată, ca apoi să dispărem în el. Omul tinde spre o realitate personală infinită, superioară lui, din care să se poată hrăni la infinit, fără să poată dispune de ea, date fiind posibilitățile lui limitate, dar și fără să dispară apoi în ea.

Ordinea sensurilor nu e produsul psihicului uman și nici nu se încheie cu produsele acestuia. Căci ea ni se impune fără să vrem și prin aspirațiile ce le sădește în noi depășește posibilitățile noastre psihice. Omul nu poate trăi fără ea. Dar ea se impune ca un orizont personal, infinit și superior omului, care solicită libertatea lui pentru a se împărtăși de ea. Ea îl cheamă pe om la o anumită împărtășire de ea în libertate încă din existența pământească.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a remarcat faptul că totul își atinge împlinirea în om, iar acesta își realizează sensul său în unirea cu Persoana dumnezeiască infinită în viața Ei spirituală.

Sensul sau scopul final spre care tinde acesta trebuie înțeles în conformitate cu ființa umană liberă și capabilă de a se dezvolta ea însăși la infinit. Dacă raționalitatea ordinii impersonale inferioare își găsește împlinirea și rostul în servirea ființei omului superior naturii, acesta, ca persoană conștientă și liberă, aspiră să-și găsească împlinirea raționalității și a sensului său nu în desființarea sa într-o esență și mai înaltă decât toată ordinea materială și spirituală, dar supusă monotoniei și limitării imanente, ci într-o comuniu-

ne cu o persoană transcendentă şi liberă. Căci fiinţa superioară omului nu poate fi decât tot de caracter personal. Iar dacă relaţia superioară între persoane se realizează în comuniune, relaţia noastră deplin şi etern satisfăcătoare trebuie să fie o comuniune cu o fiinţă de caracter personal, înzestrată cu infinitate şi libertate. Numai o fiinţă transcendentă în acest sens poate fi mereu nouă şi dătătoare de viaţă în această comuniune cu omul. Aşa cum omul, ca fiinţa cea mai înaltă din lume, este o persoană şi, ca atare, conştient de sensul întregii ordini inferioare pe care o împlineşte, tot aşa el trebuie să-şi găsească, cu toate sensurile treptelor inferioare lui, împlinirea sensului lui într-o persoană conştientă de acest sens şi de toate sensurile din lumea ce îi este inferioară. Numai o persoană şi mai înaltă, şi în ultimă analiză Persoană supremă, poate fi conştientă de sensul întregii existenţe, cum este omul conştient de sensurile lumii inferioare lui. Dar Persoana supremă nu mai proiectează acest sens total asupra omului fără ca acesta să-şi însuşească el însuşi într-un mod conştient acest sens; ci îl comunică acestuia, ca unei persoane care şi-l însuşeşte în mod conştient şi prin aceasta îşi îmbogăţeşte conştiinţa şi toată fiinţa sa, aflându-şi chiar în aceasta împlinirea propriului său sens.

Prin aceasta Persoana supremă promovează caracterul de persoană conştientă şi liberă a fiinţei noastre.

Numai o persoană superioară poate promova şi satisface aspiraţia naturii umane după împlinirea sensului ei, întrucât numai ea face ca această natură umană să nu mai fie obiect înghiţit de o treaptă aşa-zisă "superioară", dar în fond inferioară, pentru că e inconştientă. Dacă treptele inferioare omului ar fi personale, nici el nu le-ar putea reduce la starea de obiect, deci nici Persoana superioară omului nu-l reduce pe el la starea de obiect, dizolvându-l sau confundându-l în Ea.

Fiinţa noastră nu-şi poate găsi împlinirea ca persoană decât în comuniunea cu o fiinţă personală superioară, care nu-şi poate descoperi bogăţia şi nu poate împlini fiinţa noastră într-o legătură cu treptele inferioare ei, sau reducând-o la starea inconştientă proprie unui obiect pasiv, ci într-o relaţie în care omul însuşi, într-o continuă noutate, îşi însuşeşte în mod liber şi conştient infinita bogăţie spirituală a Persoanei supreme.

Aceasta înseamnă că persoana noastră rămâne liberă în relaţie cu această fiinţă superioară. Relaţia aceasta îşi are o analogie în relaţia persoanei umane cu o altă persoană umană, relaţie în care se păstrează libertatea amândurora. În această relaţie, omul există pentru o altă persoană şi slujeşte aceleia, dar prin aceasta se îmbogăţeşte el însuşi. Fiecare om este pentru alţi oameni aşa cum nu e pentru lucruri. Dar el nu cade prin aceasta la nivelul obiectului, căci în slujirea celorlalte persoane el se angajează în mod liber şi prin efortul de a face bucuria acelora creşte el însuşi în libertate şi în conţinut spiritual, ca să nu mai vorbim de căldura vieţii care îi vine din comuniunea sau din iubirea acelor persoane. Numai cu alte persoane omul poate realiza o comuniune, în care nici el, nici acelea nu coboară la starea de obiect de cunoaştere exterioară şi de folosire mereu identică, ci cresc ca surse de căldură inepuizabilă de iubire şi de gânduri mereu noi, întreţinute şi născute chiar de iubirea lor reciprocă mereu creatoare, mereu în căutare de alte manifestări ale ei.

Dar dacă persoanele umane sfârşesc prin moarte, nici una din ele nu poate comunica şi nu poate primi la infinit căldura iubirii, pentru a se dezvolta fiecare la infinit, aşa cum doreşte de fapt omul. Viaţa omenească încheiată definitiv prin moarte loveşte de nonsens şi deci de nonvaloare toată raţionalitatea existentă în lume şi însăşi lumea. Sensurile urmărite în orizontul vieţii terestre sunt lovite şi ele de nonsens şi de nonvaloare dacă orice viaţă omeneas-

că, în care toate par să-şi găsească un sens, sfârşeşte definitiv în moarte. Iar cea mai cumplită tristeţe a noastră e lipsa de sens, adică lipsa unui sens etern al vieţii şi al faptelor noastre. Necesitatea acestui sens e intim legată de fiinţa noastră. Dogmele credinţei răspund acestei necesităţi de sens a fiinţei noastre. Prin aceasta ele afirmă raţionalitatea completă a existenţei.

Numai eternitatea unei comuniuni personale cu o sursă personală de viaţă absolută oferă tuturor persoanelor umane împlinirea sensului lor, acordându-le în acelaşi timp posibilitatea unei veşnice şi perfecte comuniuni între ele înseşi.

Raţionalitatea subiectului care se serveşte conştient – în scopul dăinuirii şi al bunei sale dezvoltări – de raţionalitatea naturii este infinit superioară acesteia, întrucât natura se desfăşoară în sine rigid şi fără conştiinţa unui scop al ei. Potrivit credinţei noastre, raţionalitatea care există în univers se cere completată, îşi cere o explicaţie în raţionalitatea persoanei. Ea nu epuizează toată raţionalitatea. Raţionalitatea aceasta, privită în sine ca singura existentă, a făcut pe mulţi scriitori şi gânditori moderni să meargă până acolo încât să considere universul, care duce orice persoană la moarte, ca o uriaşă necropolă, ca un univers al absurdului, al lipsei de sens, al unei raţionalităţi iraţionale. Raţionalitatea universului nu poate fi însă iraţională sau absurdă. Dar ea îşi capătă sensul deplin când e considerată ca avându-şi izvorul într-o persoană raţională, care se serveşte de ea pentru un dialog etern al iubirii cu alte persoane. Deci raţionalitatea lumii implică pentru împlinirea ei existenţa unui subiect superior, după analogia superiorităţii raţionale a persoanei umane, a unui subiect liber care a creat şi a imprimat lumii o raţionalitate la nivelul înţelegerii umane, pentru un dialog cu omul, prin care omul să fie condus spre o comuniune eternă şi superior raţională cu infinitul

subiect creator. Tot ce e obiect raţional este numai mijlocul unui dialog interpersonal.

Deci lumea ca obiect e numai mijlocul unui dialog de gânduri şi de fapte iubitoare între Persoana raţională supremă şi persoanele raţionale umane, ca şi între acestea înseşi. Universul poartă marca pe care i-o dă originea sa în Persoana creatoare raţională şi destinaţia sa de a fi mijlocul unui dialog interpersonal dintre acea Persoană şi persoanele umane, în vederea eternizării lor în acea fericire a comuniunii dintre ele. Tot universul poartă marca unei raţionalităţi personale destinate eternizării persoanelor umane.

Numai în participarea eternă la infinitatea acestei Persoane supreme, fiinţa noastră socoteşte că-şi va vedea împlinit sensul. În aceasta constă înţelesul doctrinei creştine ortodoxe despre îndumnezeirea fiinţei noastre prin participare la Dumnezeu sau prin har.

Cu alte cuvinte, fiinţa noastră socoteşte că sensul ei şi odată cu aceasta sensul întregii realităţi se va împlini numai prin faptul că între persoana noastră şi Persoana supremă sau dumnezeiască nu există loc pentru o existenţă intermediară; omul, după Dumnezeu, e într-un fel imediat, putându-se împărtăşi nemijlocit de tot ce are El ca treaptă a supremei existenţe, rămânând însă om.

Pentru atingerea acestui scop, sau pentru împlinirea acestui sens adevărat spre care tinde fiinţa noastră, nu numai noi urcăm la comuniunea cu Persoana supremă, ci şi acea Persoană Se coboară la noi. Căci iubirea cere mişcarea fiecăruia din cei ce se iubesc, spre celălalt. Dumnezeu Se dăruieşte prin toate omului, iar omul, lui Dumnezeu.

Acesta e în general conţinutul credinţei impus de sensul existenţei. Această credinţă se impune cu evidenţă naturală. Şi departe de a stingheri dezvoltarea creaţiei, ea asigură această dezvoltare la infinit şi în eternitate, aşa cum aspiră omul.

Credinţa aceasta dă expresie faptului incontestabil că lumea e făcută pentru un sens, deci e produsul unui Creator dătător de sens, că e condusă de acest Creator spre împlinirea sensului ei în El însuşi, iar în vederea acestui scop Creatorul însuşi conduce fiinţa noastră spre unirea cea mai strânsă cu El. Aceste puncte ale credinţei sunt un fel de dogme naturale, având izvorul în ceea ce se numeşte Revelaţia naturală prin care Dumnezeu Se face cunoscut din însuşi faptul că a creat lumea şi pe om, imprimând în ele sensurile amintite. Aceste puncte ale credinţei sunt o recunoaştere a faptului că lumea culminează în persoana umană care se mişcă spre unirea cu Persoana supremă, ca spre scopul ei final. Dogmele acestea ale credinţei naturale susţin menţinerea vieţii în planul superior al sensurilor şi dinamismul ascendent al persoanelor umane purtătoare ale acestor sensuri spre sensul deplin care este eternizarea în unirea cu Persoana supremă. Departe de a reduce existenţa la un orizont închis, ele îi deschid orizontul infinitului, căutând să o scape din orizontul îngust şi monoton care se încheie cu moartea.

Sfântul Maxim Mărturisitorul descrie dinamismul ascendent al lumii astfel: "Ţinta finală a mişcării celor ce se mişcă este să ajungă la veşnica existenţă bună, precum începutul lor este în existenţa care e Dumnezeu, căci El este atât dătătorul existenţei, cât şi dăruitorul existenţei celei bune, ca început şi ţintă a ei"[2]. Fiinţa umană nu se poate odihni până nu se eternizează în infinitatea şi deci în fericirea existenţei depline. Fericitul Augustin a spus: "Inquietum est cor noster donec requiescat in Te".

Dar sensurile existenţei, inclusiv sensul ei final, oricât de evidente apar, nu se impun în mod ştiinţific, cum se impun fenomenele naturii prin faptul că se repetă în mod uniform şi pot fi supuse experimentării. De aceea, acceptarea

2. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1073.

lor fermă are caracterul unei credinţe. Mai bine zis, în recunoaşterea lor se îmbină într-un mod paradoxal evidenţa lor şi necesitatea acceptării lor în mod voit pentru menţinerea existenţei umane pe un plan superior unei existenţe naturale a repetiţiei încheiate prin moarte, deci în acceptarea lor intră şi faptul libertăţii. Persoana semenului meu îmi revelează nişte sensuri ale ei, dar recunoaşterea lor depinde, pe de altă parte, de libertatea mea. Acceptarea lor liberă presupune credinţa.

Această acceptare prin credinţă este proprie domeniului relaţiei între persoana umană şi Persoana divină şi desăvârşirii ei pe planul eternităţii, oricât de evidentă apare necesitatea acestei relaţii şi desăvârşirea ei în eternitate ca sens al existenţei.

Domeniul acesta e un domeniu al sintezei între evidenţă şi credinţă, pentru că e un domeniu al libertăţii şi al spiritului. De aceea, Sfântul Isaac Sirul spune despre credinţă că e "mai subţire decât cunoştinţa lucrurilor sensibile", sau "mai înaltă" decât aceea. Pe de altă parte, având în vedere că credinţa se îmbină cu evidenţa unui domeniu superior, tot el spune: "Cunoştinţa se desăvârşeşte în credinţă şi primeşte putere să înţeleagă şi să simtă pe Cel ce e mai presus de orice senzaţie şi să vadă lumina cea necuprinsă de minte şi de cunoştinţa creaturilor... Credinţa deci ne arată de pe acum adevărul desăvârşirii, şi în credinţa noastră aflăm cele necuprinse şi care nu stau în puterea cercetării şi a cunoştinţei"[3].

Dar, atât ca conţinut cât şi ca putere de acceptare, credinţa naturală sau credinţa bazată pe Revelaţia naturală are nevoie de completarea ei prin credinţa ce ni se dăruieşte prin Revelaţia supranaturală.

3. Τὰ εὑρεθέντα ἀσκητικά , Atena, 1893, p. 254.

II
Revelaţia supranaturală ca izvor al credinţei creştine

A
Revelaţia supranaturală – confirmare şi completare a credinţei naturale

Credinţa naturală, care are izvorul în Revelaţia lui Dumnezeu prin natură, oricât de evidentă ar părea, este supusă îndoielii. Aceasta, întâi, pentru faptul că noi suntem supuşi tentaţiei de a lua drept singura realitate dată ordinea fenomenelor cunoscute prin simţuri şi prin instrumentele ce le prelungesc pe acestea şi care oferă satisfacţii trupeşti şi legate de existenţa trecătoare; dar mai ales pentru că în mod obiectiv setei noastre pentru împlinirea sensului existenţei noastre într-o desăvârşire eternă i se opune realitatea inevitabilă a morţii. Această îndoială e susţinută apoi şi de faptul că ordinea sensurilor, care îi indică omului perspectiva unei desăvârşiri în comuniune cu Persoana infinită, nu pare confirmată în credinţa naturală de iniţiativa unei astfel de Persoane.

Astfel lumina sensurilor, sau a sensului final etern al existenţei, licăreşte în întuneric. În această situaţie ne vine în ajutor Revelaţia supranaturală. Prin aceasta, Persoana infinită şi eternă intră din proprie iniţiativă în comunicare cu omul, dând un fundament şi comuniunii noastre cu semenii.

Cunoscând prin Revelaţia supranaturală Persoana dumnezeiască infinită în iniţiativa Ei clară, noi ne dăm seama că între tentaţiile subiective trecătoare şi inferioare, oferite de natură, şi moartea ca tristă realitate obiectivă, există o legătură şi că ele nu reprezintă starea firească a existenţei, ci o

stare de cădere, pentru că moartea dă impresia că nu există o altă viaţă dincolo de ea, sau invers: omul slăbeşte în sine spiritul chemat la viaţă eternă prin preocuparea exclusivă de plăcerile trecătoare legate de trup. Tentaţiile respective reprezintă o slăbiciune în trăirea pentru sensuri şi deci un păcat, iar moartea e urmarea acestei slăbiciuni, sau a păcatului, fiind ultima prăbuşire a realităţii în nonsens.

Prin aceasta, Revelaţia supranaturală întăreşte evidenţa trăsăturilor credinţei naturale în care licăreşte un sens superior şi etern al existenţei. Dar o întăreşte întrucât o completează atât prin cunoştinţa ce o aduce omului că natura lui se află acum prin păcat şi prin moarte într-o stare nefirească, cât şi prin ajutorul ce i-l dă de a învinge starea actuală nefirească a ei. Astfel, Revelaţia supranaturală reprezintă o readucere a naturii umane la starea ei adevărată, dându-i în acelaşi timp putere pentru a ajunge la ţinta finală, spre care aspiră în mod firesc. În felul acesta Revelaţia supranaturală confirmă şi reface credinţa naturală, sau natura însăşi ca Revelaţie naturală. Noi nu ştim ce este natura în mod deplin şi revelaţia pe care o reprezintă ea decât prin Revelaţia supranatuală. Revelaţia naturală nu ni se luminează în sensul ei deplin decât prin Revelaţia supranaturală. De aceea, după căderea primului om în păcat cele două Revelaţii trebuie văzute într-o strânsă legătură. Revelaţia supranaturală restabileşte de fapt natura noastră şi a lumii. Ea face sigură evidenţa credinţei naturale privind ţinta omului şi a lumii, pentru care omul în stare de păcat nu avea deplină siguranţă şi nu se putea decide cu uşurinţă.

Dacă nu ar fi intervenit păcatul primului om, natura sa şi cu ea lumea însăşi ar fi înaintat în mod firesc spre ţinta de desăvârşire eternă în Dumnezeu, întărindu-se în comuniunea cu El încă de pe pământ. Dar întrucât această înaintare nu mai era posibilă nici lui şi nici lumii fără Revelaţia supranaturală, aceasta a venit ca o scăpare a naturii noastre din slăbiciunea în care a căzut.

Datorită Revelației supranaturale, Persoana supremă, ținta finală a creaturii raționale, și calea de înaintare spre Ea sunt cunoscute de aceasta în mod clar, cum ar fi fost cunoscute prin stăruirea ei în Revelația naturală; căci peste natură e proiectată acum lumina Revelației supranaturale. În acest sens trebuie să înțelegem afirmarea Sfântului Maxim Mărturisitorul că Revelația naturală are aceeași valoare ca și Revelația supranaturală. Dar el precizează că Revelația naturală a fost de aceeași valoare cu cea supranaturală pentru sfinți, adică pentru cei ce s-au ridicat la o vedere a lui Dumnezeu asemenea celei din Revelația supranaturală[4]. Pentru ei, legea scrisă nu e decât lege naturală văzută în tipurile personale ale celor ce au îndeplinit-o, iar legea naturală nu e decât legea scrisă văzută în sensurile ei spirituale, dincolo de aceste tipuri. Amândouă sunt una, când sunt văzute ca ducând spre harul vieții viitoare[5]. Prin Hristos, veșmintele sau creaturile se umplu și ele de lumina Lui[6].

Dar din cele spuse rezultă în același timp că după slăbirea omului prin păcat, Revelația supranaturală e necesară pentru punerea în lumină deplină a Revelației naturale.

De fapt Revelația supranaturală a însoțit de la început – mai întâi în viața oamenilor, apoi în mod special în viața poporului Israel – Revelația naturală. Lui Iov și soților săi de conversație Dumnezeu însuși le arată lucrarea Sa din natură (cap. 38, 41). David spune tot prin inspirația lui Dumnezeu: "Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria" (Ps. 18, 1 ș.u.). Iar mama unuia din cei șapte frați Macabei, căruia i se oferă scăparea de moarte dacă va călca Legea, îi spune: "Rogu-te, fiule, ca privind la cer și la pământ și văzând toate câte sunt în ele,

4. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1149 D și 1176 C.
5. *Ibidem*, col. 1152.
6. *Ibidem*, col. 1160.

să cunoşti că din cele ce nu au fost le-a făcut Dumnezeu pe ele şi neamul omenesc" (2 Mac. 7, 28). Ea îl îndeamnă să vadă din natură că omul – creatură a lui Dumnezeu – e făcut pentru Dumnezeu, pentru că din natură se poate vedea că Dumnezeu există ca Persoană mai presus de natură, şi omul, ca creatură personală, este făcut pentru unirea eternă cu Persoana supremă şi, prin aceasta, şi cu ceilalţi semeni. Pentru unirea aceasta eternă cu Persoana supremă şi cu persoanele semenilor săi, omul trebuie să primească şi moartea, de care nu poate scăpa, ci doar o poate amâna. De aceea ea continuă: "Nu te teme de ucigaşul acesta, ci fă-te vrednic de fraţii tăi, primeşte moartea, ca în ziua milostivirii să te găsesc împreună cu fraţii tăi". Dar siguranţa şi claritatea acestei credinţe din natură o câştigă tânărul prin faptul că cunoaşte Legea lui Moise. Căci el răspunde: "Nu ascult de porunca regelui, ci de porunca Legii, care s-a dat părinţilor noştri prin Moise" (2 Mac. 7, 30).

Acolo unde Revelaţia supranaturală n-a mai însoţit Revelaţia naturală şi unde aceasta a rămas singură, s-au produs grave întunecări ale credinţei naturale în Dumnezeu, dându-se naştere religiilor păgâne, cu idei foarte neclare despre Dumnezeu, care de cele mai multe ori făceau o confuzie între El şi natură şi făceau nesigură persistenţa persoanei umane în eternitate.

Aceasta ne face să socotim că numai Revelaţia supranaturală, sau o anumită influenţă a ei, a apărat în unele cazuri credinţa naturală de alterare. Sub influenţa ei unii au sesizat cu o percepţie spirituală mai fină adevărul despre Dumnezeu din Revelaţia naturală, ba au avut chiar o sensibilitate pentru grăirea lui Dumnezeu în conştiinţa lor şi pentru manifestarea Lui în natură. Elihu, partenerul de conversaţie al lui Iov, spune: "Duhul din om şi suflarea Celui atotputernic dau priceperea" (Iov 32, 18). Au fost şi la grecii vechi unii filosofi care au ajuns la ideea monoteistă, dar

dumnezeul cunoscut de ei nu avea caracterele personale atât de clare ca Dumnezeul cunoscut în Vechiul Testament chiar din natură, datorită influenţei Revelaţiei supranaturale. Aceasta arată că în principiu nu e exclusă o cunoaştere mai dreaptă a lui Dumnezeu şi a sensului vieţii noastre prin Revelaţia naturală, luată în ea însăşi, dar sunt foarte rari cei care o sesizează în conţinutul punctelor ei fundamentale, şi niciodată nu capătă o deplină claritate şi siguranţă cu privire la ele fără o influenţă a Revelaţiei supranaturale.

Dar atitudinea lor subiectivă, datorată slăbiciunii lor spirituale, nu poate desfiinţa Revelaţia obiectivă a lui Dumnezeu, manifestată în evidenţa sensului existenţei, înscris în fiinţa lor. De aceea, destui trăiesc practic conform acestui sens, iar când nu trăiesc conform lui se simt vinovaţi pentru nesocotirea lui. Aceasta o spune Sfântul Apostol Pavel prin cuvintele: "Când păgânii, cei ce nu au lege, din fire fac cele poruncite de lege, aşa lipsiţi de lege, ei singuri îşi sunt lege, ca unii care arată fapta legii scrisă în inimile lor, conştiinţa lor dând mărturie despre aceasta şi gândurile lor învinovăţindu-se şi dezvinovăţindu-se între ele" (Rom. 2, 14-15).

Dumnezeu Se revelează obiectiv prin conştiinţă şi prin natură; dar subiectiv, sau din pricina păcatului din ei, promovat cu voia lor, cei mai mulţi se împotrivesc evidenţei Lui şi sensului adevărat al vieţii lor, care ni se revelează în chip natural, sau strâmbă această evidenţă refuzând aportul voinţei lor la acceptarea ei. În general, Sfântul Apostol Pavel afirmă atât faptul revelării naturale obiective a lui Dumnezeu în inimile omeneşti şi în natură, cât şi refuzul subiectiv al multora de a accepta evidenţa lui Dumnezeu astfel revelat: "Iar mânia lui Dumnezeu se descoperă din cer peste toată fărădelegea şi peste toată nelegiuirea oamenilor care ţin adevărul în robia nedreptăţii" (Rom. 1, 18). Fiindcă ceea ce se poate şti despre Dumnezeu este vădit în

inimile lor şi Dumnezeu este cel ce le-a vădit. Într-adevăr, însuşirile Lui nevăzute,veşnica Lui putere şi dumnezeire se văd, prin cugetare, de la începutul lumii, în făpturile Lui, ca ei să fie fără apărare.

Dar, faptul că cei care n-au stat sub influenţa Revelaţiei supranaturale au putut refuza subiectiv aşa de uşor credinţa din Revelaţia naturală a însemnat şi o slăbire a evidenţei obiective din Revelaţia naturală a lui Dumnezeu. Aceasta, datorită mai ales morţii pe care slăbirea spirituală a adus-o în lume. De aceea a fost necesar ca Dumnezeu să recurgă la Revelaţia supranaturală nu numai ca vorbire, în care Persoana Lui să apară mai clar, ci şi ca un şir de acte supranaturale prin care, pe de o parte, să pună în evidenţă existenţa Sa şi a lucrării Sale, iar pe de alta, să sensibilizeze perceperea subiectivă umană pentru sesizarea Lui ca persoană şi a sensului vieţii omeneşti, făcând astfel mai uşoară decizia omului de a-L accepta prin credinţă. Prin aceasta Revelaţia supranaturală a dat claritate şi siguranţă credinţei naturale, dar a şi lărgit cunoaşterea lui Dumnezeu şi a sensului etern al existenţei noastre şi a lumii. Mai mult, prin actele Sale supranaturale Dumnezeu a arătat creaturii conştiente posibilitatea ridicării ei din planul naturii căzute sub robia morţii, care slăbea credinţa omului în posibilitatea realizării sensului etern al existenţei sale. Actele supranaturale ale Revelaţiei directe a lui Dumnezeu dau creaturii conştiente nădejdea de a se ridica prin harul lui Dumnezeu şi prin libertate deasupra naturii.

Prin cuvintele Revelaţiei supranaturale omul a învăţat ceea ce poate înţelege şi din Revelaţia naturală luminată de cea supranaturală. Prin natură, creatura conştientă vede atotputernicia lui Dumnezeu, bunătatea lui Dumnezeu, înţelepciunea lui Dumnezeu ca Creator şi Proniator, învăţând să fie ea însăşi bună, înţeleaptă şi să tindă spre unirea finală cu El. Chiar moartea – şi neputinţa noastră de a ne obişnui cu ea – ne învaţă să nu ne ataşăm lumii acesteia şi

arată că noi suntem făcuţi pentru existenţa eternă. Multe din cuvintele directe ale Revelaţiei supranaturale ne învaţă aceleaşi lucruri. Dar omul nu cunoaşte posibilitatea de împlinire a sensului vieţii sale decât din cuvintele şi actele Revelaţiei supranaturale; numai ele îi arată că poate scăpa de coruperea naturii; numai ele îi deschid omului credincios perspectiva de a nu fi dizolvat în natura supusă coruperii tuturor formelor individuale, ca şi posibilitatea de a se mântui. Numai dogmele credinţei din Revelaţia supranaturală îi asigură perspectiva unei libertăţi faţă de natură încă în viaţa pământească şi o libertate deplină în existenţa eternă.

Din aceasta se vede că nici actele Revelaţiei supranaturale nu suprimă natura umană ca natură personală, ci o ridică din starea în care se află, de slăbiciune şi de corupere a integrităţii ei, în planul eternizării în desăvârşirea spre care aspiră. Chiar faptul că aceste acte sunt însoţite de cuvinte care nu îi cer omului în fond decât o vieţuire nescufundată total în lume, ci orientată spre Dumnezeu aşa cum îi cere şi Revelaţia naturală, arată că actele Revelaţiei supranaturale nu urmăresc decât ridicarea naturii noastre din starea de cădere şi împlinirea aspiraţiei de desăvârşire în veşnicie.

Cuvintele care au însoţit aceste acte de multe ori nu au făcut decât să ceară omului să lucreze în viaţa pământească pentru a se face apt de viaţa eternă, a cărei perspectivă a fost arătată posibilă de actele Revelaţiei supranaturale. Dar aceasta o cerea şi legea naturală înscrisă în conştiinţă. De aceea, când Sfântul Apostol Pavel sau Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbesc de egalitatea legii naturale cu cea scrisă, ei se referă în special la învăţătura morală a Testamentului Vechi, şi nu la cele două moduri de revelare a lui Dumnezeu, adică la cel prin fenomenele naturii şi la cel prin vorbire directă şi prin acte supranaturale.

Pentru înţelegerea faptului că Revelaţia supranaturală, pe de o parte se săvârşeşte prin vorbire directă şi prin acte mai presus de natură, iar pe de altă parte, nu contrazice natura şi credinţa naturală, ci o confirmă şi o desăvârşeşte, este necesar să se arate ceea ce au comun amândouă şi ceea ce deosebeşte Revelaţia supranaturală de natură şi de revelarea lui Dumnezeu prin ea.

B
Convergenţa şi deosebirea celor două Revelaţii

a. **Înţelesul obiectiv al Revelaţiei naturale.** Nedespărţirea celor două feluri de revelaţie şi conţinutul lor, în parte comun (oferit prin Revelaţia naturală obiectivă în mod indirect, iar în cea supranaturală în mod explicit)[7], nu s-ar putea înţelege dacă am socoti că în Revelaţia naturală este activ numai omul, cum ne-a obişnuit teologia occidentală să înţelegem.

Detaşarea de Dumnezeu a naturii prin care El vorbeşte şi lucrează, sau vorbeşte lucrând şi lucrează vorbind, a dus uşor la felurite concepţii care au voit să explice lucrarea exclusiv pe baza unei realităţi imanente. Dar Revelaţia naturală e nedespărţită de cea supranaturală şi credinciosul se simte şi prin ea într-o legătură imediată cu Dumnezeu. Dar aceasta, numai dacă Dumnezeu Se manifestă continuu prin cea dintâi, vorbind şi lucrând continuu prin toate lucrurile şi combinaţiile lor alese de El şi prin toate gândurile aduse de El prin acestea, şi în mod direct, în conştiinţa umană şi conducând astfel pe om spre realizarea sensului existenţei sale în unirea eternă cu El.

De fapt Dumnezeu vorbeşte şi lucrează continuu prin lucrurile create şi cârmuite, prin crearea de împrejurări me-

7. *Ibidem*, col. 1152.

reu noi, prin care cheamă pe fiecare om la împlinirea datoriilor sale faţă de El şi de semenii săi şi răspunde la apelurile omului în fiecare clipă. Lucrurile şi împrejurările acestea sunt tot atâtea gânduri (raţiuni) manifestate ale lui Dumnezeu, deci tot atâtea cuvinte plasticizate. Dar Dumnezeu vorbeşte fiinţei noastre mai ales prin gândurile ce le naşte în conştiinţa noastră, când vrem să facem ceva sau trebuie să facem ceva; sau când, după ce am făcut ceva rău, ne vorbeşte prin mustrări, prin necazuri şi boli. Prin toate, Dumnezeu ne conduce, ca printr-un dialog continuu, spre desăvârşirea noastră, deschizându-ne perspectiva spre împlinirea sensului existenţei noastre în comuniunea cu Dumnezeu cel infinit.

Proorocul David afirmă adeseori vorbirea lui Dumnezeu prin măreţia naturii, dar nu lipseşte la el nici afirmarea despre vorbirea lui Dumnezeu prin diferite necazuri sau bucurii ce le aduce omului în viaţă. Pentru primul fel de vorbire cităm: "Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi facerea mâinilor Lui o vesteşte tăria. Ziua spune zilei cuvânt şi noaptea vesteşte nopţii ştiinţă. *Nu sunt graiuri, nici cuvinte ale căror glasuri să nu se audă.* În tot pământul a ieşit vestirea lor şi până la marginea lumii *cuvintele lor*" (Ps. 18, 1-4). Iar despre vorbirea prin necazuri şi prin ajutor, cităm: "Auzit-a rugăciunea mea şi m-a scos din groapa ticăloşiei şi din tina noroiului" (Ps. 29, 2-3). Elihu descrie întâi grăirea lui Dumnezeu în conştiinţa omului prin necazuri şi dureri, iar după aceea grăirea Lui prin lucruri: "Vezi că Dumnezeu *vorbeşte* când într-un fel, când într-altul, dar omul nu ia aminte. Şi anume El vorbeşte în vis, în vederile nopţii, atunci când somnul se lasă peste oameni şi când ei dorm în aşternutul lor. Atunci El dă înştiinţări oamenilor, ca să-i întoarcă de la cele rele şi să-i ferească de mândrie, păzindu-le sufletul de prăpastie şi de calea mormântului. De aceea, prin durere omul este mustrat în patul lui şi oasele lui sunt zguduite de un cutremur neîntrerupt. Pofta lui se dezgustă

de mâncare şi inima lui nu mai doreşte nici cele mai bune bucate. Carnea de pe el se prăpădeşte şi piere, şi oasele lui, până acum nevăzute, îi ies prin piele. Sufletul lui înaintează încet-încet spre prăpastie şi viaţa lui, spre împărăţia morţilor. Dar el se roagă lui Dumnezeu şi Dumnezeu arată bunătatea Sa şi îi îngăduie să vadă faţa Lui cu mare bucurie şi astfel îi dă omului iertarea Sa" (Iov 33, 14-26).

Atitudinea faţă de noi a lui Dumnezeu ca Persoană se arată uneori şi în refuzul Lui de a răspunde. Poate că slăbirea evidenţei prezenţei şi lucrării lui Dumnezeu prin natură şi prin conştiinţa omului se datoreşte şi acestui refuz al Lui de a răspunde celor ce nu-L cheamă cu toată inima. Elihu continuă: "Să tot strige ei atunci, că Dumnezeu nu răspunde din pricina trufaşei împilări a celor răi. Zadarnică le este truda; Dumnezeu nu aude şi Cel atotputernic nu ia aminte" (Iov 35, 12-13).

Revelaţia naturală se îndeplineşte obiectiv în tot timpul şi locul; ea se adresează fiecăruia. Ea ajută pe cei care o recunosc în lumina Revelaţiei supranaturale, împreună cu învăţătura Revelaţiei supranaturale, şi cu lucrarea ei, ca să înainteze spre viaţa eternă.

b. **Revelaţia supranaturală ca precizare a celei naturale.** Dar Revelaţia supranaturală precizează ţinta Revelaţiei naturale şi modalităţile de realizare a ei. Creştinii văd la lumina Revelaţiei supranaturale cum Dumnezeu conduce, şi prin lucruri, prin împrejurări, prin întâmplările bune şi rele din viaţa lor, prin glasul conştiinţei sau prin ideile lor, la tot mai multă comuniune cu El. Dar cunosc că această comuniune se realizează deplin în Hristos care a coborât real la noi, cunosc că în Hristos s-a pus baza sigură a unirii depline între Dumnezeu şi omul care crede în El, în Care acesta se va eterniza. Deci Revelaţia supranaturală precizează modalitatea acestei conduceri şi dă ajutor fiinţei noastre slăbite de păcat şi împiedicată de moarte, pentru a înainta efectiv spre unirea eternă şi deplină cu Dumnezeu. Creş-

tinii văd cum Revelaţia naturală este precizată şi completată prin Revelaţia supranaturală care culminează în Hristos. Amândouă duc spre Dumnezeu ca ţintă finală şi eternă.

Prin Revelaţia naturală Dumnezeu conduce pe omul care crede în El spre ţinta unirii cu El prin vorbirea indirectă şi prin lucruri, folosindu-Se de diferite împrejurări, probleme, greutăţi, dureri ridicate în faţa acestuia şi de gândurile aduse în conştiinţa lui pentru ca acesta să înainteze spre El prin felul drept de a le face faţă, deci folosindu-Se de ceea ce ţine de natură. Iar prin Revelaţia supranaturală, Dumnezeu face să se ivească în conştiinţa celui credincios într-un fel direct cuvinte de ale Sale, sau cuvinte care pun în evidenţă persoana Lui, nu lucrând prin natură, ci printr-o vorbire şi acţiune care fac mai clară prezenţa Persoanei Lui în conducerea acestuia spre unirea cu Ea ca ţinta lui finală. Prin aceasta Dumnezeu intră în comuniune directă şi evidentă cu cel credincios, ceea ce îl convinge pe acesta despre existenţa lui Dumnezeu şi satisface setea lui după comuniunea cu Persoana infinită, încredinţându-l totodată că nu este lăsat pe seama unor forţe oarbe care îl duc la dispariţie, ci e ridicat la legătura cu Persoana supremă, şi Aceasta îl va conduce spre eternizarea sa într-o deplină comuniune cu Ea.

c. **Revelaţia supranaturală ca ieşire mai directă în evidenţă a lui Dumnezeu.** Această ieşire mai directă în evidenţă a Persoanei lui Dumnezeu prin vorbirea Sa şi prin conducerea celor credincioşi spre deplina unire cu El, se arată în faptul că Dumnezeu trimite organe conştiente speciale cărora Se revelează vorbind, ca aceştia să comunice altora gândurile şi planurile Sale cu ei. În Revelaţia naturală fiecare cunoaşte pe Dumnezeu vorbind prin lucruri şi prin împrejurări, prin întâmplări personale. Dar comunicarea cu Dumnezeu nu apare destul de evidentă. Lucrurile se interpun prea mult între persoana umană şi Dumnezeu, periclitând comuniunea celei dintâi cu Dumnezeu.

În Revelația supranaturală Dumnezeu Se face cunoscut în mod clar ca persoană întrucât cheamă și trimite o persoană anumită către o colectivitate umană. Această persoană vine la ea cu o responsabilitate puternic trezită de Dumnezeu. Prin aceasta, pe de o parte Dumnezeu confirmă evidența naturală pe care ființa noastră o are despre împlinirea viitoare a sensului său în unirea cu Dumnezeu, pe de alta, îi arată că această unire nu se va realiza și nu se pregătește într-un mod izolat, ci în solidaritatea fiecăruia cu semenii săi și de aceea această pregătire nu se face numai prin lucruri interpretate de om în mod izolat, ci prin solia unei persoane care atrage atenția tuturor spre conținutul soliei ei. Dumnezeu voiește să mântuiască prin Revelația supranaturală nu indivizi izolați, ci marea mulțime de credincioși într-o responsabilitate reciprocă și comună față de El, căci toți trebuie să se ajute unii pe alții în înaintarea spre ținta desăvârșirii și a vieții eterne și să întărească comuniunea lor bazată pe comuniunea cu Dumnezeu. De fapt comuniunea între ei intră ca o componentă în desăvârșirea lor și în înaintarea spre ea.

d. **Revelația supranaturală în acte.** Pentru a Se pune și mai mult în evidență ca Persoană superioară naturii și suverană asupra ei, capabilă să scape ființa noastră de căderea în servitutea naturii, Dumnezeu Se face cunoscut pe sine în Revelația supranaturală și prin acte supranaturale care nu pot fi considerate ca fenomene ale naturii. Acestea sunt o altă serie de cuvinte încorporate, superioare celor încorporate în lucrurile și fenomenele naturii. Ca atare ele nu se produc continuu, căci în acest caz ar putea apărea asemănătoare fenomenelor naturale ce se repetă. Ele sunt nu numai supranaturale, ci și extraordinare. Dar ele se înscriu în general împreună cu învățăturile ce le însoțesc, într-o suită ascendentă de arătare tot mai evidentă a lui Dumnezeu, Care pregătește în mod gradat natura umană aflată pe planul aservit morții, prin ridicarea ei spirituală, pentru

capacitatea trecerii în planul comuniunii cu Sine, deci nesupus morții, și pentru înțelegerea acestei treceri.

e. **Actele Revelației supranaturale în Vechiul și Noul Testament.** În Vechiul Testament, în timpurile de început ale formării poporului Israel, actele supranaturale se referă mai mult la natură, pentru a închega colectivitatea poporului lui Israel prin cunoașterea că este condusă de un Dumnezeu care e mai presus de natură și pentru a o face să se atașeze strâns de El. Odată unificată și întărită această credință, în timpul profeților, Dumnezeu lucrează mai mult prin cuvintele Sale asupra sufletelor, pentru a le înălța către Sine. Dar nu renunță cu totul nici la actele supranaturale asupra naturii. În Persoana lui Hristos actele supranaturale îndreptate către natură se referă mai ales la natura umană și ele corespund cu înălțarea spirituală a acesteia, indicând cauzalitatea spiritului în actele supranaturale, dar și nivelul spiritual maxim la care este ridicată natura umană în Hristos, și perspectiva ce o deschide El pentru toți cei ce se unesc cu El prin credință.

f. **Actele supranaturale și ridicarea spirituală maximă a naturii umane în Hristos.** Dar linia actelor supranaturale și linia spiritualității nu se întâlnesc în Hristos la nivelul maxim, ca două înălțimi paralele. Tocmai maxima spiritualitate a Lui are în ea puterea covârșirii automatismului naturii. Covârșirea acestui automatism al repetiției nu se produce printr-o biruire externă a naturii, ca în mitologie, ci e opera actualizării puterii superioare a spiritului, care covârșește natura fără să o suprime. Protestantismul, pentru care spiritualitatea are un preț mai redus, n-a mai putut înțelege actele supranaturale din viața lui Hristos, ci le-a declarat mitologice. Aceasta a dus în mod logic la necesitatea demitizării.

Explicate prin forța culminantă a spiritului, actele supranaturale referitoare la Persoana lui Hristos, ca nașterea Sa supranaturală și Învierea, nu anulează firea luată din noi

cu contribuţia ei, ci o duc la culmea realizării ei, căci ea are ca componentă superioară spiritul, care tinde în mod natural la potenţarea lui prin spiritul divin. Firea umană a lui Hristos rămâne de aceea într-o veşnică existenţă. De aceea actele supranaturale referitoare la firea Lui umană şi în primul rând Învierea sunt mai degrabă acte de restabilire a acestei firi şi a naturii lumii în general. Întruparea lui Hristos reprezintă în acelaşi timp atât coborârea lui Dumnezeu la comuniunea deplină cu umanitatea, cât şi înălţarea maximă a acesteia. Dumnezeu S-a făcut om ca omul să se îndumnezeiască.

Atât prin depăşirea legilor unei naturi căzute în păcat, cât şi prin faptul că în felul acesta duce la actualizare deplină adevărata natură umană creată pentru a fi prin spiritualizarea ei într-o comuniune cu Dumnezeu-Persoana absolută şi nesupusă automatismului naturii, Hristos S-a făcut începătură pentru toţi cei ce cred în El. Cuvintele Lui, exprimând starea Lui de om desăvârşit, sunt menite şi ele să ne ajute să ne ridicăm la un nivel spiritual asemănător celui al Său, corespunzător stării Lui de înviere. Căci în El se arată legătura desăvârşită între nivelul spiritual cel mai înalt şi nivelul superior legilor naturii care duc la moarte. Învierea e efectul nivelului suprem spiritual atins de umanitatea în Hristos în unire cu Dumnezeirea.

g. **Actele supranaturale ale lui Hristos şi progresul Revelaţiei.** Dumnezeu recurge la actele supranaturale extraordinare, mai ales la început de perioade noi în istoria planului de mântuire. A recurs la ele în timpul patriarhilor, al lui Moise, al lui Isus Navi, al lui Ilie, în momentele principale ale formării şi apărării poporului Israel ca purtător al mesajului mântuirii. Dar perioada cea cu adevărat nouă şi ultimă este inaugurată de actele supranaturale extraordinare ale lui Iisus Hristos, prin care se formează poporul lui Dumnezeu de pretutindeni, care înaintează spre însuşirea de către om a tot ce-i este dat omenescului în Hristos, spre

participarea la Dumnezeu prin comuniunea directă şi maximă cu El.

Dacă toate actele supranaturale extraordinare ale Revelaţiei sunt acte de mare importanţă în istoria mântuirii noastre, îndrumându-ne spre ţinta finală, actele supranaturale săvârşite cu natura noastră umană în Hristos o pun pe aceasta sub raza nemijlocită a ţintei ei finale.

Desigur, istoria mântuirii nu e făcută numai din acte supranaturale, pentru că nici ele nu sunt neîntrerupte, cum nu este neîntreruptă nici Revelaţia supranaturală a lui Dumnezeu. Totuşi ele au o suită spirituală ascendentă şi în acest sens au o istorie, reprezentând istoria mântuirii. Dar între ele se ţese trăirea credincioşilor din cuvintele şi actele supranaturale ale Revelaţiei. Astfel, fiecare etapă a Revelaţiei are în ea o forţă de propulsare a vieţii spirituale a naturii noastre până la un nivel care o face pe aceasta capabilă de intrarea într-o nouă perioadă, inaugurată de o serie de noi acte supranaturale şi extraordinare şi de cuvintele unei cunoaşteri şi trăiri superioare.

Actele supranaturale săvârşite asupra unor lucruri şi forţe ale naturii, sau punerea unor lucruri şi forţe ale naturii în mod extraordinar în slujba conducerii celor ce cred, spre împlinirea destinaţiei lor, fac mai evidente nu numai cuvintele directe din Revelaţia supranaturală, ci şi cuvintele lui Dumnezeu din natură. Ele fac să se vadă că toată natura e chemată să devină un mediu mai transparent prin care se manifestă persoana şi să fie covârşită prin spiritul personal.

În perioadele dintre actele supranaturale şi cuvintele însoţitoare, omenirea trăieşte nu numai din lumina actelor supranaturale şi a cuvintelor însoţitoare anterioare, ci şi din Revelaţia naturală cotidiană, care şi ea are o mişcare istorică, luminată de acele acte şi cuvinte.

Astfel, toată istoria mântuirii e călăuzită, luminată şi întărită în bine de Revelaţia dumnezeiască. Dar aceasta nu înseamnă că ea constă numai din actele şi cuvintele acelei

Revelaţii, ci şi din răspunsurile noastre la ele. Sensibilitatea la acele acte şi cuvinte şi puterea răspunsurilor la ele sunt slăbite şi întrerupte mult şi des de păcat. Dar şi păcatul se resimte în anumite privinţe de nivelul de cunoaştere şi de subţierea spirituală la care omenirea a ajuns prin Revelaţie. Păcatul poate lua forme mai rafinate. Astfel, lumea e dusă de Revelaţie în general înainte.

h. **Caracterul profetic al Revelaţiei.** Atât prin perioadele noi ce le inaugurează, cât şi prin perspectivele ce le deschid spre ţinta finală, actele Revelaţiei supranaturale şi cuvintele care le explică au şi un caracter profetic. Proorocirea nu e numai un criteriu extern prin care se dovedeşte un fapt al Revelaţiei supranaturale, ci face parte din esenţa ei.

Revelaţia confirmă astfel şi susţine înaintarea noastră spre o ţintă finală ascendentă, făcând clară înălţimea acestei ţinte. Dar chiar în mişcarea ei naturală creaţia este însufleţită de o aspiraţie profetică. Ea este mişcarea Revelaţiei naturale spre ţinta finală. Adică, chiar Revelaţia naturală are un dinamism profetic. Dar mersul nostru înainte, în baza Revelaţiei naturale, spre ţinta finală nu ar fi posibil fără luminile şi ajutorul Revelaţiei supranaturale, dat fiind păcatul care grevează natura noastră umană. Dar nici Revelaţia supranaturală nu se poate dispensa în conducerea creaţiei spre ţinta finală de aspiraţia naturală a ei şi de simţirea naturală a îndemnului şi ajutorului lui Dumnezeu spre progres în împrejurările continuu noi.

Astfel, actele şi cuvintele lui Dumnezeu în cele două feluri de revelaţie se înscriu într-un plan al Lui de conducere a creaţiei spre unirea cu Sine, adică, la îndumnezeire.

i. **Împlinirea planului de mântuire în Hristos.** Hristos prezintă ultima etapă a Revelaţiei supranaturale şi împlinirea planului ei. Din El iradiază forţa împlinirii acestui plan cu întreaga creaţie şi cu tot universul. De aceea perioada de după Hristos este ultima etapă a istoriei mântuirii. Istoria în întregimea ei este răstimpul înaintării în realizarea

acestui plan, dar desăvârşirea acestei împliniri se face dincolo de istorie, în veacul viitor. Partea dinaintea acestei încheieri este propulsată de Hristos, Care o atrage la starea eshatologică sau a desăvârşirii eterne la care El a dus firea noastră, adică la unirea deplină cu Dumnezeu.

Astfel, Hristos reprezintă culmea Revelaţiei supranaturale şi deplina confirmare şi clarificare a sensului existenţei noastre prin împlinirea acestei existenţe în El, în care se realizează unirea maximă a noastră cu Dumnezeu şi, prin aceasta, şi desăvârşirea noastră. Dar odată cu aceasta se arată că absolutul spre care aspirăm nu are un caracter impersonal, ci e Persoană. Iar noi intrând în comuniune maximă cu Absolutul ca persoană ne împărtăşim şi noi de absolut. Noi suntem chemaţi să devenim un absolut după har prin participarea la Absolutul personal prin natură. Absolutul personal prin natură vrea să împărtăşească persoana umană de caracterul Său absolut, întrucât Se face El însuşi om. Persoana conştientă este deja prin creaţie un absolut virtual printr-o anumită participare. De aceea peste ea nu se poate trece. Persoana noastră nu participă la absolut prin faptul că se trece peste ea, ci rămânând om şi fiind confirmat în această calitate. Întruparea lui Dumnezeu ca om duce la desăvârşire absoluta aspiraţie a noastră prin participare. De aceea dincolo de Întruparea şi Învierea Fiului lui Dumnezeu ca om nu mai pot fi alte acte esenţial noi ale Revelaţiei supranaturale. Istoria mântuirii are acum rostul să dea celor ce cred ocazia de a se face capabili pentru participarea deplină la Absolutul personal, împreună cu Hristos sau în Hristos.

C
Lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu şi a Duhului Sfânt în desfăşurarea Revelaţiei dumnezeieşti

Progresul în istoria mântuirii, determinat de Revelaţie, este un progres în cunoaşterea şi realizarea sensului existenţei noastre în Dumnezeu ca comuniune directă şi de-

săvârşită cu Absolutul ca persoană şi, în El, cu toate persoanele semenilor noştri; este un progres în cunoaşterea şi realizarea planului de mântuire al lui Dumnezeu. Corespunzător cu aceasta, Revelaţia este opera Fiului şi Cuvântului lui Dumnezeu după al Cărui model e creat omul, întrucât şi Fiul Îşi are originea în Tatăl şi răspunde chemării Lui; dar este şi opera Duhului Sfânt, ca Cel ce ne spiritualizează continuu întărindu-ne tot mai mult în libertatea iubitoare eliberată de automatismul naturii. Progresul în asemănarea omului credincios cu Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu se realizează prin aceea că El însuşi ne vine prin istoria Revelaţiei tot mai aproape. Apoi, luând El însuşi chipul nostru ca să-l refacă unindu-l cu Sine ca model, ne ridică până la deplina actualizare a noastră prin învierea şi înălţarea umanităţii noastre asumate de El, ca bază a învierii şi înălţării noastre. Este în acelaşi timp un progres în spiritualizarea noastră, fără de care nu vom putea învia întru slavă şi nu ne vom putea înălţa la cer. Această împreună-lucrare a Cuvântului lui Hristos şi a Duhului Sfânt se poate observa întâi în Revelaţie până la încheierea ei în Hristos, şi apoi prin Biserică, prin Scriptură şi prin Tradiţie. În special rolul important al Sfântului Duh în realizarea Revelaţiei şi în eficienţa ei ulterioară arată că revelarea Logosului ca sens suprem al existenţei şi întruparea Lui în natura umană sunt solidare cu actul de spiritualizare a naturii umane, efectuată prin Duhul Sfânt, şi progresează împreună.

Cuvântul lui Dumnezeu, Care prin Revelaţia Vechiului Testament ne pregăteşte pentru primirea Lui, apoi Se întrupează, învie şi ne atrage şi pe noi spre înviere şi spre unirea veşnică cu El, Se descoperă în calitate de sens deplin al existenţei noastre, plin El însuşi de puterea luminătoare şi atractivă. Învierea noastră în Hristos este astfel scopul Revelaţiei şi al lumii. Dar Duhul Sfânt aduce în noi puterea acestui sens, dându-ne şi capacitatea să ne însuşim acest sens al existenţei şi să ne imprimăm de el. Sfântul Atanasie

cel Mare a spus: "Cuvântul a asumat trupul pentru ca noi să primim pe Duhul Sfânt. Dumnezeu S-a făcut purtător de trup pentru ca omul să poată deveni purtător de Duh"[8]. Sfântul Simeon Noul Teolog consideră că scopul întregii opere a mântuirii noastre prin Hristos este să primim pe Duhul Sfânt. La rândul său, Nicolae Cabasila spune:"Care este efectul şi rezultatul actelor lui Hristos?... Nu e altul decât coborârea Sfântului Duh peste Biserică"[9]. Mântuitorul Însuşi a spus: "E de folos pentru voi ca să Mă duc Eu... Eu voi ruga pe Tatăl şi vă va da un alt Mângâietor ca să fie cu voi în veac" (In 14, 16; 16, 7).

Cuvântul şi Sfântul Duh sunt cele două Persoane care efectuează împreună şi actualizează în mod solidar toată Revelaţia şi eficienţa ei până la sfârşitul lumii. Ei sunt "cele două mâini ale Tatălui", adică cele două Persoane lucrătoare, după expresia Sfântului Irineu. Ele fac împreună străveziu pe Tatăl în mod progresiv: "Strălucirea Treimii iradiază progresiv"[10]. Între Cuvântul şi Duhul Sfânt există o reciprocitate continuă a revelării şi Ambii împlinesc o revelare comună a Tatălui şi o spiritualizare comună a creaţiei. Niciodată Cuvântul nu e lipsit de Duhul, Care ne face să primim pe Cuvântul, şi nici Duhul Sfânt, de Cuvântul cu Care ne uneşte tot mai mult. Dar fiecare din Cei doi are poziţia proprie în acţiune revelatoare, conform poziţiei din viaţa internă a Sfintei Treimi. De aceea sunt mereu împreună. Precum în Sfânta Treime, Duhul Sfânt, odihnind peste Fiul, sau strălucind din El[11], arată Tatălui pe Fiul, iar Fiul arată Tatălui pe Duhul, existând între Ei o reciprocitate[12], tot aşa în Re-

8. *Despre întruparea Cuvântului*, 8, P.G. 26, col. 996 C.

9. *Explicarea dumnezeieştii Liturghii*, cap. 37, P.G. 150, col. 450.

10. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântul 31*, 26-27; P.G. 36, col. 161.

11. Grigorie Cipriotul, patriarhul Constantinopolului (1283-1289), P.G. 142, col. 240, 242, 257, 260, 286.

12. Iosif Vrienie, *Cuvinte (24) pentru purcederea Sfântului Duh*, Buzău, 1832.

velaţie şi în eficienţa ei ulterioară Fiul trimite în intimitatea noastră pe Duhul, şi Duhul Îl trimite pe Fiul, sau Îl aduce în faţa vederii noastre sufleteşti, sau chiar în noi. Fericitul Augustin spune: "Să nu gândim că Fiul a fost trimis în aşa fel de Tatăl, că n-a fost trimis şi de Duhul Sfânt"[13]. Iar Sfântul Ambrozie zice: "Tatăl şi Duhul trimit pe Fiul; la fel, Tatăl şi Fiul trimit pe Duhul"[14]. Dumnezeu ne vine aproape în starea Sa de comuniune, pentru ca să ne imprime şi nouă această stare şi acest elan al comuniunii.

Lucrarea revelatoare comună şi complementară a Fiului şi a Sfântului Duh are o dezvoltare. Paul Evdokimov vede această dezvoltare ca o alternare a lucrărilor mereu mai vădite ale Duhului şi ale Cuvântului. În Vechiul Testament, Duhul Sfânt a pregătit venirea Cuvântului în trup, iar Acesta, odată venit în trup, pregăteşte venirea Duhului, Care va pregăti până la sfârşitul lumii a doua venire, cea întru slavă, a Cuvântului întrupat, înviat şi înălţat. "Prin gura proorocilor *tot Vechiul Testament este o Cincizecime preliminară* în vederea apariţiei Fecioarei şi a acelui "Fie" al ei"[15]. Apoi, "Cincizecimea apare ca scopul ultim al iconomiei trinitare a mântuirii. Urmând Părinţilor bisericeşti se poate chiar spune că Hristos este marele Înainte-Mergător al Duhului Sfânt"[16]. Pe de altă parte, Evdokimov observă că Duhul Sfânt şi Cuvântul sunt mereu împreună, dar într-o perioadă Se află Unul pe planul prim, *iar în altă perioadă, Celălalt*: "În timpul lucrării pământeşti a lui Hristos, relaţia oamenilor cu Duhul Sfânt se efectua prin şi în Hristos. Din contră, după Cincizecime, relaţia cu Hristos se efectuează prin şi în Duhul Sfânt. Înălţarea suprimă vizibilitatea istorică a lui Hristos. Dar Cincizecimea restituie lumii prezenţa interiorizată a lui

13. *Contra Maximin, Arian.* II, 20, 4; P.L. 42, col. 790.
14. *De Spiritu Sancto,* III, 1, 8 şi 3; P.L. 16, col. 811-812.
15. *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe,* Ed. du Cerf, Paris, 1969, p. 87.
16. *Op. cit.,* p. 89.

Hristos şi acum Îl revelează nu în faţa, ci în interiorul ucenicilor Săi"[17].

În Vechiul Testament cuvântul lui Dumnezeu este încă un cuvânt cu reduse efecte duhovniceşti şi prea puţin revelat în adâncimile spirituale ale omului, datorită nivelului redus al sensibilităţii spirituale a acestuia. De aceea puterea lui Dumnezeu se manifesta nu numai prin cuvântul însuşi, ci şi prin acte însoţitoare dar exterioare cuvântului, căci ele impresionau mai mult poporul la nivelul spiritual coborât la care se afla. Când Moise primeşte pe Sinai Legea, sau cuvântul concentrat al lui Dumnezeu, "muntele fumega tot, că Se pogorâse Dumnezeu pe el în foc şi se ridica de pe el fum ca fumul din cuptor, şi tot muntele se cutremura puternic" (Ieş. 19, 18). Aceasta dovedea celor care aşteptau, pe de o parte prezenţa lui Dumnezeu, pe de alta, punea o perdea între Dumnezeu şi ei. Acest lucru se petrecea şi după aceea: "Iar după ce intra Moise în cort, se pogora un stâlp de nor şi se oprea la intrarea cortului şi Dumnezeu grăia cu Moise" (Ieş. 33, 9).

Peste Cuvânt, sau peste Moise care Îl reprezenta, a stat un zăbranic până la întruparea Cuvântului ca om. Iar Duhul nu iradia în Vechiul Testament în chip arătat decât arareori. În Vechiul Testament Cuvântul lucra asupra subiectelor umane, insuficient pregătite spiritual, sub acoperământul Legii. De aceea, paralel, Cuvântul le impresiona prin acte de putere. Oamenii erau atunci impresionaţi mai mult de strălucirea celor exterioare. Chiar slava lui Dumnezeu li se arăta într-un mod oarecum exterior. Sfântul Apostol Pavel zice: "Având deci o astfel de nădejde, noi lucrăm cu multă îndrăzneală, şi nu ca Moise, care îşi punea un văl pe faţa sa ca fiii lui Israel să nu vadă sfârşitul strălucirii exterioare (prin privirea celei interioare). Dar minţile lor s-au învârtoşat, căci până în ziua de azi la citirea Vechiului Testament rămâne acelaşi văl, neridicându-se. Căci vălul se desfiinţează în Hristos. Deci până şi astăzi, când se citeşte

17. *Op. cit.*, p. 90.

Moise, stă un văl pe inima lor. Iar când se vor întoarce către Domnul, vălul se va ridica" (2 Cor. 2, 13-16).

Dar în persoanele din Vechiul Testament, cu o sensibilitate sporită pentru Duhul, din Cuvântul iradia şi Duhul. Prin aceasta nu numai Duhul Sfânt pregătea pe cei din Vechiul Testament pentru primirea Cuvântului în trup, ci Însuşi Cuvântul pregătea prin Duhul această venire a Sa în trup. Iar după înălţarea Sa la cer, tot El pregăteşte, prin Duhul ce iradiază din El, venirea Sa viitoare întru slavă. "Precum înainte de venirea văzută şi în trup, Cuvântul lui Dumnezeu venea spiritual la patriarhi şi prooroci, preînchipuind tainele venirii Lui, tot aşa şi după această sosire vine nu numai în cei ce sunt prunci, nutrindu-i duhovniceşte şi ducându-i la viaţa desăvârşirii cea după Dumnezeu, ci şi în cei desăvârşiţi, desemnându-le de mai înainte forma venirii Lui viitoare în chip ascuns, ca într-o icoană"[18].

În Vechiul Testament, pe măsură ce apar oameni capabili de Duhul în urma pregătirii prin Lege, lucrarea Acestuia iradiază mai intens în ei din Cuvântul dumnezeiesc. Acesta e îndeosebi cazul cu proorocii. Însuşi Cuvântul ce li Se comunică lor e mai plin de Duhul sau de o spiritualitate intrinsecă. Prin aceasta oamenii sunt pregătiţi pentru sălăşluirea întreagă a Duhului Fiului în natura umană, odată cu Întruparea Acestuia ca om.

Aceasta se întâmplă când oamenii sunt pregătiţi pentru a simţi iradierea Duhului prin natura umană luată de Cuvântul, când această natură e ridicată la atâta capacitate pentru divin, încât poate primi pe Duhul cu toată sensibilitatea şi Îl poate iradia spre alţi oameni, aceştia înşişi deveniţi capabili de perceperea Duhului prin uman. Duhul Sfânt Şi-a făcut acum centrul Său de acţiune şi de iradiere, împreună cu Cuvântul lui Dumnezeu, în fiinţa umană. Acum iese pe primul plan rolul Său cel mai propriu, care este cel de sfinţire şi de îndumnezeire a fiinţelor umane. Spiritul

18. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, II, 28, în Filoc. rom., vol. II, p. 117.

uman se descoperă acum ca având cea mai mare conformitate potențială cu Duhul Sfânt.

Revenirea deplină a Duhului Sfânt în ființa umană are loc în Hristos, pentru că în Acesta, Însuși ipostasul dumnezeiesc al Cuvântului devine ipostasul naturii umane, arătându-ne-o pe aceasta capabilă de unirea în cel mai înalt grad cu Dumnezeu. De acum Duhul Sfânt Își are centrul Lui de iradiere în Cuvântul devenit om, sau în Omul care este și Dumnezeu.

Aceasta reprezintă înduhovnicirea cea mai înaltă a ființei umane.

Însă rezultatul deplin al lucrării Duhului în umanitatea lui Hristos este Învierea Lui. De aceea, din starea Lui înviată iradiază întreaga lucrare a Duhului.

Până ce nu a înviat Hristos, Duhul Sfânt iradia oarecum în chip ascuns din El, cum iradia în chip ascuns și din cuvântul Vechiului Testament. Dar Hristos Însuși simțea toată lucrarea Duhului în Sine, fiind proprie firii Lor comune, precum o simțeau într-o anumită măsură și ucenicii și toți cei mai apropiați de El. Dar pentru ceilalți ascunderea Duhului continua. Totuși, cei ce aveau ochi să vadă și urechi să audă sesizau Duhul din El cu mult mai intens decât Îl simțea poporul Israel în Moise și în proorocii Vechiului Testament.

Însă de la Înviere Duhul copleșește trupul lui Hristos, și de la Cincizecime cei care cred în Hristos simt deplina putere a Duhului iradiind din Hristos. Dar trupul Lui nu-l văd pentru că ochii lor sunt trupești și văd încă numai cele arătate trupește. Dar la învierea lor, când și ei vor fi devenit în întregime lumină, când și trupul lor va fi copleșit de Duhul, vor sesiza trupul lui Hristos – prin sensibilitatea spirituală a trupului lor, sporită la maximum pentru prezențele nevăzute – copleșit de spiritualitate sau ca organ deplin transparent al Duhului.

Deci nu e vorba de o alternare între prezența directă și indirectă a Fiului și a Sfântului Duh, ci de un progres în înduhovnicirea noastră o dată cu progresul Revelației. Revelația culminează în coborârea Duhului Sfânt la Cincizecime,

pentru că această coborâre e în funcție de Învierea și Înălțarea lui Hristos cu trupul, ca spiritualizare maximă a acestuia. Prin aceasta începe aplicarea efectului Revelației la noi, adică conducerea noastră spre învierea și înălțarea cu trupul de către Duhul lui Hristos, Cel înviat și înălțat, adică nu numai de Duhul, ci și de Hristos însuși.

În învierea lui Hristos, sau în trupul Lui devenit transparent prin Duhul și pentru Duhul, ni se arată în ce scop e creată lumea; iar în învierea noastră finală, când și trupurile noastre vor fi deplin transparente prin Duhul, printr-o unire desăvârșită cu Hristos, această stare va fi realizată pentru toată creația.

Aceasta arată că Revelația constă nu atât în descoperirea unei sume de cunoștințe teoretice despre un Dumnezeu închis în transcendența Sa, ci în acțiunea de coborâre a Lui la om și a înălțării omului la El până la realizarea unirii maxime în Hristos, ca bază pentru extinderea acestei uniri între Dumnezeu și toți oamenii care cred în El. Cunoștințele date în Revelație înfățișează această acțiune de coborâre a lui Dumnezeu și de înălțare a omului care crede. Cuvintele tălmăcesc doar acțiunea aceasta a lui Dumnezeu, fiind totodată și îndemnuri pentru noi de a colabora, ca această unire să se facă și între fiecare dintre noi și Dumnezeu. Căci unirea maximă a lui Dumnezeu cu omul care crede nu se face fără colaborarea liberă a acestuia.

Revelația are loc, așadar, prin acte și cuvinte, prin lumină și putere; ea este acțiune luminătoare și lumină transformatoare a celui ce crede. Ea descoperă nu numai ceea ce face Dumnezeu pentru om, ci și ceea ce va deveni el prin acțiunea lui Dumnezeu și prin colaborarea sa; ea descoperă și sensul și scopul final al existenței umane, sau starea finală pentru care suntem destinați și care constituie însăși deplina realizare a noastră.

De aceea Revelația constă nu numai într-o sumă de acte realizate de Dumnezeu și în tălmăcirea lor prin cuvintele Lui, ci și în anticiparea și descrierea țintei finale a creației, al cărei început de realizare l-a pus prin actele săvâr-

şite. Revelaţia are şi un caracter profetic, eshatologic. Dar Dumnezeu profeţeşte prin Revelaţie această ţintă finală a creaţiei nu printr-o ştiinţă care prevede în mod obiectiv şi pasiv dinainte unde va ajunge creaţia prin ea însăşi, ci prin arătarea că va conduce El însuşi acolo creaţia, cu colaborarea ei liberă, prin toate actele de putere săvârşite. Actele de putere şi cuvintele lui Dumnezeu cuprinse în Revelaţie îşi exercită o eficienţă până la împlinirea scopului lor deplin. Adică Revelaţia rămâne activă, şi în ea se descrie şi această eficienţă în continuare a ei. Dumnezeu, descoperindu-Se în Revelaţie ca factor mântuitor activ, profeţeşte totodată cum va conduce creaţia la ţinta finală prin actele, sau mai bine zis prin stările dinamice ce le-a realizat în Hristos ca acte continui ale Sale. El Se prezintă în Revelaţie şi ca Profetul care va realiza profeţia Sa.

Hristos e supremul Prooroc. În acest sens Revelaţia rămâne activă, deşi pe de altă parte conţinutul ei s-a încheiat, întrucât în ea s-a pus baza dinamică a tot ce se va continua a se face şi s-a indicat tot ce se va face. Dumnezeu, Care a lucrat în cursul Revelaţiei, lucrează la fel în continuare. Fiul lui Dumnezeu, venind la sfârşitul Revelaţiei prin întrupare în maximă apropiere de noi, devenind prin Înviere, ca om, organul maximei eficienţe asupra noastră prin Duhul Sfânt, pentru a ne duce şi pe noi la aceeaşi stare, rămâne în această apropiere şi eficienţă maximă transformatoare a tuturor celor create. Logosul, ca sens al tuturor celor create, a devenit prin Întrupare, Înviere şi prin coborârea Duhului Sfânt sensul şi scopul interior al lor, sensul şi scopul care nu numai le arată ce vor fi, ci le şi conduce prin Duhul spre ceea ce acestea trebuie să fie, descoperind totodată în El sensul realizat al creaţiei şi al Revelaţiei.

Dar Hristos cel revelat în sensul acesta rămâne şi lucrează mai departe în creaţie, sau permanentizează Revelaţia deplină în eficienţa ei spre a conduce pe cei ce cred către unirea cu El şi îndumnezeire, şi anume, prin spiritualizarea lor treptată prin Duhul Sfânt, folosind trei mijloace concrete şi unite: Biserica, Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie.

III
Lucrarea lui Hristos şi a Duhului Sfânt, de păstrare a Revelaţiei în eficienţă, prin Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie în cadrul Bisericii

Revelaţia supranaturală s-a încheiat în Hristos. Căci în El a ajuns la împlinire ca în primul exemplar planul de mântuire şi de îndumnezeire a creaţiei. Mai sus nu poate duce acest plan. Dumnezeu nu vine mai aproape de om decât a făcut-o în Hristos. Unirea între Dumnezeu şi om nu poate înainta mai departe. Noi nu putem înainta la o mai mare împlinire decât în Hristos.

Dar aceasta nu înseamnă că, prin însuşi conţinutul ei, Revelaţia supranaturală nu poate fi activă mai departe. Ca Dumnezeu venit în maxima apropiere de noi, ca om ridicat prin unirea cu Dumnezeu într-o persoană la suprema înălţime, ca plan al lui Dumnezeu ajuns şi concretizat în El la ultima împlinire, Hristos începe lucrarea de extensie a stării realizate în El, la noi toţi.

Starea Lui are un caracter dinamic. Ca Dumnezeu El vrea să realizeze în umanitatea Sa apropierea cu toţi oamenii, ca şi cu nişte parteneri egali cu Sine, menţinând identitatea personală a fiecăruia; prin aceasta vrea să ducă pe fiecare la nivelul de realizare umană maximală. Cu alte cuvinte, El vrea să extindă planul lui Dumnezeu realizat în El.

Dar El e mai presus de toţi. Căci El nu e o persoană umană care a avut nevoie de mântuire şi, în vederea acesteia, a fost unită cu Dumnezeu. El a asumat natura umană neipostaziată în ea însăşi, ci în Ipostasul Lui propriu, pentru a face din ea mediul fundamental prin care să extindă la toţi oamenii îndumnezeirea la care a fost ea ridicată. Dar

tocmai prin aceasta Hristos poate realiza opera aceasta de mântuire și îndumnezeire a tuturor, cum n-ar fi putut s-o facă nici un om. El nu e o persoană umană unită cu Persoana divină; pentru că în această situație ar fi putut fi orice om, întrucât n-ar fi centrul uman care este și Dumnezeu. În acest caz, prin comuniunea cu Hristos nu s-ar realiza comuniunea cu Dumnezeu însuși, după care aspiră ființa noastră. Hristos e Persoana divină care Ea însăși, fiind și om, face posibilă, prin comuniunea accesibilă cu Ea ca om, comuniunea tuturor cu Dumnezeu însuși sau cu Persoana absolută. El este centrul și fundamentul acțiunii de extindere a mântuirii și de îndumnezeire la toți cei ce cred. În El planul de mântuire s-a realizat ca într-un fundament.

Acțiunea de extindere a acestui plan o face Hristos tot prin Duhul Sfânt: prin Duhul Sfânt a comunicat Revelația și a creat și susținut comunitatea poporului Israel în faza ei nedeplină. Tot prin Duhul Sfânt se menține în eficiența ei continuă Revelația încheiată, creându-se și susținându-se comunitatea superioară și universală a Bisericii. Biserica este dialogul lui Dumnezeu cu credincioșii prin Hristos în Duhul Sfânt. Dialogul purtat înainte de Cuvântul de departe ajunge dialog intim prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om și începe să se extindă prin Biserică. Astfel, Biserica este Revelația supranaturală, încheiată în Hristos, în eficiența ei asupra noastră în cursul vremii, prin Duhul Sfânt; este Revelația supranaturală, ajunsă la deplinătatea ei în Hristos, în acțiunea de extindere și de rodire deplină în cei ce cred. Biserica e Hristos unit în Duhul Sfânt cu cei ce cred, asupra cărora s-a extins și prin care se extinde acțiunea Sa de atragere a lor, prin dialogul cu ei, în procesul de asemănare cu El. Credincioșii, prin sensibilitatea produsă în ei de Duhul Sfânt în Biserică, iau cunoștință de puterea lui Hristos în care e împlinită toată Revelația și iau cunoștință și de acțiunea acesteia în ei. Dar nu descoperă o re-

velaţie nouă sau un plus de revelaţie pe lângă cea împlinită în Hristos. Revelaţia continuă să fie activă prin Duhul Sfânt în lume, în şi prin Biserică, dar nu continuă să se întregească cu părţi noi. Ea e întreagă în Hristos şi din El lucrează întreagă în şi prin Biserică asupra fiinţelor conştiente care cred şi primesc credinţa. Lumina şi puterea ei au ajuns la zenit în soarele Hristos.

Biserica este Hristos ca Revelaţie deplină în continuarea eficienţei Lui. Din El continuă ea să lumineze şi să încălzească prin Duhul Sfânt în mod integral nu numai până la sfârşitul timpului, ci în veşnicie, în şi prin Biserica de pe pământ şi din cer, din Trupul Lui ca forma de comuniune cu El şi între ei, a celor ce cred. Dacă Revelaţia devenită realitate deplină în Hristos are în ea un dinamism profetic, un profetism în mişcare, acţiunea ei până la ţinta finală este implicată în dinamismul ei profetic, care se săvârşeşte în şi prin Biserică.

Biserica are deci, prin Duhul Sfânt, misiunea de a face eficientă nu indiferent care revelaţie, ci Revelaţia împlinită în Hristos, sau pe Hristos ca încorporarea Revelaţiei depline şi în tensiunea profetică reală implicată în El. Ea are deci şi misiunea de a păstra prin Duhul Sfânt Revelaţia împlinită în Hristos, care o face aptă să discearnă autenticitatea Revelaţiei, în deplinătatea şi în tensiunea ei spre ţinta finală adevărată. Duhul Sfânt o menţine ca mijloc adecvat de actualizare şi martoră a Revelaţiei autentice şi, prin aceasta, de realizare a existenţei umane în Hristos. Revelaţia aceasta este, în acest sens, neschimbată obiectiv atât în Sfânta Scriptură, cât şi în Sfânta Tradiţie. Deci Biserica, prin Sfânta Scriptură şi prin Sfânta Tradiţie, menţine în înţelesul ei adevărat Revelaţia în acţiune. Acţiunea ei nu e altceva decât punerea în lucrare a Revelaţiei păstrate în întregul ei, pregătirea credincioşilor pentru lucrarea ei, sau a lui Hristos tălmăcit în Sfânta Scriptură şi comunicat prin Sfânta Tradiţie.

Dacă Scriptura şi Revelaţia îşi au concretizarea lor deplină în Hristos, Biserica nu se poate dispensa de ele, cu afirmaţia că are pe Hristos Însuşi. Căci ele sunt expresia autentică a lui Hristos şi nu se pot găsi alte expresii autentice mai depline ale lui Hristos, iar Biserica nu poate rămâne nici cu un Hristos neexprimat. Căci un Hristos neexprimat nu-Şi poate manifesta eficienţa. Dar având pe Hristos lucrător în ea prin Duhul Sfânt, Biserica e singura capabilă să înţeleagă şi să interpreteze în mod autentic Scriptura, ca alcătuită din etape, din cuvinte şi din acte ce exprimă pe Hristos cel înviat şi duc pe cei ce cred spre împlinirea lor în Hristos cel adevărat.

Duhul lui Hristos ne sensibilizează pentru Hristos şi ne uneşte cu El în Biserică, pentru că focul Duhului care se propagă din Hristos nu se poate despărţi de sensibilitatea umană comună pentru Hristos. El Se manifestă ca lucrător prin focul credinţei lucrătoare. Focul acesta este viaţa în continuă desăvârşire a comuniunii cu Hristos. Duhul aduce viaţa pentru că realizează comuniunea cu Hristos. Prin Duhul credincioşii nu sunt legaţi în izolare de Hristos, ci împreună. Cel ce ajunge la credinţa în Hristos ajunge prin credinţa sau prin sensibilitatea altuia. Sensibilitatea interpersonală a credinţei în care Se manifestă Duhul Sfânt îi leagă pe cei ce cred în comunitatea credinţei sau în Biserică. Sensibilitatea bucuriei pentru comuniunea cu Persoana absolută a lui Hristos se extinde în bucuria comuniunii şi a faptelor de comuniune cu alţii, în participarea altora la Persoana absolută a lui Dumnezeu, venită la nivelul comuniunii cu ei în Hristos.

De aceea Biserica nu e numai singura care înţelege Scriptura şi Tradiţia ca exprimarea vie şi dinamică a puterii lui Hristos – ţinta noastră finală –, ci şi singura care pune în actualitate această putere, sau căldura ei, prin sensibilitatea interumană produsă de Duhul Sfânt.

A
Modurile de păstrare a Revelaţiei supranaturale

1. Sfânta Scriptură şi legătura ei cu Biserica prin Sfânta Tradiţie

Dialogul viu al Bisericii cu Hristos se poartă în mod principal prin Sfânta Scriptură şi prin Sfânta Tradiţie. Sfânta Scriptură este una din formele în care se păstrează Revelaţia în eficienţa ei, ca apel al lui Dumnezeu în continuare. Ea este expresia scrisă a Revelaţiei împlinite în Hristos. Ea prezintă pe Hristos în forma cuvântului Lui dinamic şi a cuvântului tot aşa de dinamic al Sfinţilor Apostoli despre faptele Lui mântuitoare, în eficienţa permanentă a lor. Dar ea descrie şi modul în care Dumnezeu a pregătit mântuirea noastră în Hristos şi modul în care Hristos continuă să lucreze prin extinderea puterii Lui, pentru asemănarea noastră cu El, până la sfârşitul lumii. Prin cuvântul ei, Hristos continuă să ne vorbească şi nouă, să ne provoace la răspuns cu fapta, să lucreze astfel şi în noi. Noi simţim prin cuvântul Scripturii că Hristos continuă să lucreze în noi prin Duhul Lui cel Sfânt: "Iată Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârşitul veacului" (Mt. 28, 20). Sfânta Scriptură e Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu care S-a tălmăcit pe Sine în cuvinte, în lucrarea Lui de apropiere de oameni pentru ridicarea lor la El, până la întruparea, învierea şi înălţarea Lui ca om. El lucrează prin cuvintele acestea, prin care Se tălmăceşte pe Sine, asupra noastră, pentru a ne conduce şi pe noi la starea la care a ajuns El. Scriptura redă ceea ce continuă să facă Fiul lui Dumnezeu cu noi din această stare de Dumnezeu şi om desăvârşit, deci Scriptura tălmăceşte lucrarea prezentă a lui Hristos. Căci Hristos, rămânând mereu viu şi Acelaşi, Se tălmăceşte prin aceleaşi cuvinte, dar ca Cel ce vrea să ne facă şi pe noi asemenea Lui.

Sfântul Maxim Mărturisitorul menţionând cele două expresii ale Sfântului Apostol Pavel despre "sfârşitul veacuri-

lor ajuns la noi" (1 Cor. 10, 11) şi despre veacurile viitoare în care "Dumnezeu va arăta bogăţia covârşitoare a harului Său, prin bunătatea ce a avut-o către noi întru Hristos Iisus" (Ef. 2, 7), spune: "Odată ce veacurile rânduite de mai înainte pentru lucrarea prin care Dumnezeu avea să Se facă om au luat sfârşit la noi, Dumnezeu împlinind cu adevărat întruparea Sa desăvârşită, trebuie să aşteptăm de aici înainte celelalte veacuri ce vor veni, care sunt rânduite pentru lucrarea îndumnezeirii tainice şi negrăite a oamenilor"[19]. Dar bogăţia ce ne-o va arăta Dumnezeu în veacurile viitoare, bunătatea Lui integrală faţă de noi, cuprinsă în Hristos, e descrisă în Scriptură. În felul acesta Sfânta Scriptură nu e numai o carte prin care păstrăm în memorie ce a făcut Dumnezeu prin pregătirea întrupării şi prin întruparea Fiului Său, ci şi o carte care ne spune ce face şi va face Fiul lui Dumnezeu cel întrupat şi înviat până la sfârşitul veacurilor pentru a ne conduce şi pe noi la înviere. Căci în Scriptură e descrisă nu numai acţiunea de coborâre a lui Dumnezeu pe pământ spre noi până la întruparea Sa, ci şi începutul ridicării noastre la îndumnezeire, făcut prin înviere, şi începutul extinderii acţiunii Lui din starea de înviere în Biserica începătoare, ca model al acţiunii Lui până la sfârşitul lumii. Pentru că în Hristos cel sculat din morţi şi aşezat de-a dreapta Sa, Dumnezeu ne-a arătat ce ne va da şi nouă în veacurile ce urmează după învierea Lui, temelie a vieţii noastre eterne. Căci în Hristos sau "împreună cu El ne-a sculat şi împreună ne-a aşezat întru cele cereşti" (Ef. 2, 6). Sfânta Scriptură este astfel o carte pururea actuală. "Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece" (Mt. 24, 35; Mc. 13, 31; Lc. 21, 33).

Cuvintele lui Hristos trebuie crezute întrucât sunt cuvinte ale lui Dumnezeu (In 3, 34); la fel cele ale Apostolilor despre El, pe baza cuvintelor şi faptelor Lui (Fapte 4, 29;

19. *Răspunsuri către Talasie*, 22, în Filoc. rom., vol. III, p. 70.

13, 5, 7 şi 46; 6, 2, 7; 8, 14; 16, 32; 17, 13). De aceea cuvintele acestea se împlinesc în cei ce le ascultă. Căci ele sunt "duh şi viaţă" (In. 6, 63), sunt "cuvinte ale vieţii veşnice" (In 6, 68). Dar ele pot fi crezute şi produc viaţa veşnică în cei ce le aud numai dacă lucrează Duhul în ei. "Cel care este de la Dumnezeu ascultă cuvintele lui Dumnezeu; de aceea voi nu le ascultaţi, pentru că nu sunteţi ai lui Dumnezeu" (In 8, 47). Dar Duhul care produce credinţa în cel ce le aude este Duhul lui Hristos. Hristos este sensul ultim al nostru, sau în El se împlineşte sensul ultim al nostru, prin sensibilitatea produsă şi întreţinută în noi de Duhul Sfânt. Prin urmare, Însuşi Hristos lucrează prin Duhul Său în cel ce aude cuvintele Sale, neopunându-Se conţinutului lor. Astfel, Scriptura este una din formele prin care cuvintele lui Hristos se păstrează nu numai în cuvintele rostite odinioară de Hristos, ci şi în cuvintele pe care El ni le adresează continuu.

Sfânta Scriptură dă mărturie despre lucrarea Duhului care se săvârşea în cei ce ascultau cuvintele lui Hristos, sau cele ale Apostolilor despre Hristos pe baza cuvintelor şi faptelor Lui, după înălţarea Lui la cer: "Mulţi din cei ce auziseră cuvântul au crezut" (Fapte 4, 4); "Încă pe când vorbea Petru aceste cuvinte, Duhul Sfânt a venit peste toţi cei care ascultau cuvântul" (Fapte 10, 44).

Scriptura nu ne spune dacă ar fi venit cineva la credinţă prin simpla citire a cuvintelor lui Dumnezeu, cuprinse în ea. Desigur că aceasta s-ar putea explica din faptul că nu exista o Scriptură despre Hristos în timpul de când avem mărturiile ei de mai sus. Totuşi, în general, cuvântul Scripturii are putere când e comunicat de un om credincios altuia, fie prin repetarea lui aşa cum se găseşte în Scriptură, fie explicat. Căci în credinţa dintre ei lucrează Duhul Sfânt. Credinţa, ca lucrare a Duhului, vine în cineva prin altul, dar numai când acel altul comunică cuvântul Scripturii însuşit şi mărturisit cu credinţă, sau cu sensibilitatea comuniunii

în Duhul. Scriptura îşi activează puterea ei în comuniunea între persoane, în transmiterea cuvântului ei cu credinţă de la o persoană la alta, de-a lungul generaţiilor. A trebuit să fie de la început persoane care au crezut nu citind Scriptura, ci prin contactul cu o persoană care le-a dat credinţa în conţinutul ei şi, pe baza aceasta, au crezut în acest conţinut: la început rostit, apoi fixat în scris. Această persoană a fost Hristos. Iar deplina vedere în adâncimile Lui divine şi sensibilitatea pentru ele le-a dat Duhul lui Hristos, Care a lucrat în comunicarea acestei vederi şi sensibilităţi. De atunci cuvintele lui Hristos, sau despre Hristos, fixate sau nu în Scriptură, sunt mijloacele exterioare de exprimare, de transmitere şi de împrospătare a credinţei în cadrul Bisericii, sau de la Biserică spre cei din afara ei, concomitent cu transmiterea şi împrospătarea lor prin Duhul Sfânt.

Când atribuim acest rol cuvintelor, nu înţelegem numaidecât citirea sau repetarea lor întocmai, ci conţinutul lor, care este mărturisirea despre Hristos. Dar chiar în acest caz e implicată citirea continuă a Scripturii în comunitatea bisericească de către unele persoane, care împrospătează circulaţia conţinutului ei nediminuat şi nealterat în această comunitate. Scriptura garantează în acest sens păstrarea credinţei vii şi nealterate în Biserică, deşi la rândul ei este valorificată de Duhul lui Hristos, de Duhul credinţei, şi păstrată în comunitatea Bisericii prin Duhul de la întemeierea ei, după contactul intens al unor persoane cu Hristos.

Pe lângă aceasta, cei ce primesc credinţa de la alţii pe baza conţinutului general al Scripturii comunicat lor, printr-un contact ulterior frecvent cu Scriptura pătrund tot mai adânc în bogăţia ei de înţelesuri duhovniceşti, convingându-se tot mai mult că toate cuvintele ei nu au putut veni decât de la Dumnezeu, pentru că au în ele adâncurile nesfârşite ale vieţii dumnezeieşti. Înţelesurile acestea întăresc tot mai mult credinţa primită prin altul ca un dar al Duhului; ele răspund tot mai mult setei de a cunoaşte pe Dumnezeu şi felului

cum credinţa aşteaptă ca Dumnezeu să fie. Starea creată de Duhul producător de credinţă e adâncită de înţelesurile cuvintelor Scripturii, încât nu se mai poate face o separaţie între lucrarea Duhului venită în noi prin altul, şi efectul cuvintelor Scripturii, respectiv al conţinutului ei. De fapt Duhul ni Se transmite de la altul prin cuvântul Scripturii crezut de acela, iar îmbogăţirea credinţei mele prin citirea Scripturii sau prin meditare a conţinutului ei se face în comuniunea cu alţii, în comunitatea Bisericii. Fără Scriptură, credinţa ar slăbi şi conţinutul ei s-ar sărăci în timp şi ar deveni nesigur în sânul Bisericii; dar fără Biserică, Scriptura nu ar fi actualizată în eficienţa ei, căci ar lipsi transmiterea Duhului, de la cei ce cred, la cei ce primesc credinţa.

Astfel, Duhul actualizează în comunitatea Bisericii cuvintele Scripturii. Hristos rosteşte şi acum în Duhul Sfânt cuvintele Sale, scoţând în relief alte şi alte înţelesuri ale lor, după nivelul meu de înţelegere duhovnicească, dar şi după nivelul timpului, al comunităţii bisericeşti. Îndată ce se trece dincolo de litera Scripturii şi de citirea ei fără înţelegerea duhovnicească, se dă nu numai de înţelesurile ei duhovniceşti, ci şi de lucrarea Duhului lui Hristos săvârşită prin aceste înţelesuri în cel ce citeşte, sau de Hristos Însuşi, Care-Şi descoperă tot mai adânca bogăţie spirituală a Lui. Prin aceasta credincioşii cunosc tot mai mult "care este lărgimea şi lungimea şi adâncimea şi înălţimea" şi "iubirea lui Hristos cea mai presus de cunoştinţă", "umplându-se de toată plinătatea Lui" (Ef. 3, 18-19). Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: "E nevoie de multă ştiinţă (duhovnicească) pentru ca, înlăturând mai întâi cu grijă vălurile literelor care acoperă Cuvântul, să putem privi cu mintea dezvăluită pe Cuvântul Însuşi, stând de Sine şi arătând în Sine limpede pe Tatăl, atâta cât e cu putinţă, oamenilor"[20].

20. *Capete gnostice*, II, 73, în Filoc. rom., vol. II, p. 194.

Cuvintele Scripturii sunt prilejul inevitabil pentru ca să intrăm în legătură cu Persoana autentică a lui Hristos deasupra lor, prin lucrarea Sfântului Duh, dar nu numai citite în forma lor scrisă, ci şi prin cunoaşterea lor în conţinut.

Dar, din acest motiv, cu Apostolii s-a petrecut şi faptul invers: întâi au cunoscut Persoana şi faptele lui Hristos, din care unele proorocite de El, şi apoi "au crezut Scripturii şi cuvântului pe care-l spusese Iisus" (In 2, 22). În sensul acesta s-a transmis din vremea Apostolilor credinţa în Persoana lui Hristos prin propovăduire orală şi apoi cei ce au crezut în El şi-au confirmat şi îmbogăţit credinţa şi prin citirea Scripturii.

Totuşi, ca mijloc sau prilej inevitabil prin care se menţine şi întăreşte credinţa în Hristos, după ce ea s-a constituit, "toată Scriptura este de Dumnezeu insuflată" (2 Tim. 3,16).

Hristos care lucrează în noi prin Duhul Sfânt, comunicându-Se aşa cum aflăm în Scriptură, e în Biserică. Biserica e trupul lui Hristos în care Acesta lucrează în decursul timpurilor. Biserica e plină de Hristos în lucrarea Lui mântuitoare. Dar dacă El e activ în Biserică, Scriptura care-L descrie, când e lucrătoare, e tot în Biserică.

Dar Revelaţia, ca realitate îndeplinită în Hristos şi manifestând aceeaşi eficienţă prin Biserică în cursul veacurilor, reprezintă Tradiţia. Deci Tradiţia e însăşi Biserica drept formă a eficienţei nemicşorate a lui Hristos, prin Duhul Sfânt, sau a Revelaţiei împlinite în El de-a lungul veacurilor.

De aceea "nici o proorocie a Scripturii nu se tâlcuieşte după socotinţa fiecăruia, pentru că niciodată proorocia nu s-a făcut după voia omului, ci oamenii cei sfinţi ai lui Dumnezeu au grăit, purtaţi fiind de Duhul Sfânt" (2 Pt. 1, 20-21). În oceanul de înţelesuri ale Duhului de dincolo de literă, nu se poate vâsli decât în chip rătăcitor fără călăuzirea aceluiaşi Duh, Care transmite înţelegerea lor în Biserică, de la generaţie la generaţie.

2. Sfânta Tradiţie şi legătura ei cu Biserica şi cu Scriptura

Tradiţia e permanentizarea dialogului Bisericii cu Hristos. Conţinutul Scripturii primit prin credinţa ce se transmite de la Apostoli în comunitatea Bisericii, nefiind produs omenesc, ci fiind insuflat de Duhul Sfânt, trebuie pe de o parte păzit, pe de alta adâncit în înţelesurile lui nealterate primite de la Sfinţii Apostoli. Prin aceasta, Scriptura se cere după o tradiţie neschimbată de la Apostoli. Aceasta e o altă formă de păstrare şi folosire în eficienţa ei continuă a Revelaţiei integrale realizate în Hristos. Scriptura are un dinamism intrinsec. Conţinutul ei se vrea cunoscut, aplicat şi trăit într-o tot mai mare adâncime şi intensitate, pentru că însuşi conţinutul Revelaţiei, care este Hristos cel necuprins, se vrea cunoscut şi însuşit tot mai mult şi iubit tot mai intens. Tradiţia actualizează acest dinamism al Scripturii fără să-l altereze, fiind ea însăşi o aplicare şi o aprofundare continuă a conţinutului ei. Concomitent cu păstrarea ei autentică, Tradiţia efectuează această actualizare a dinamismului Scripturii prin calitatea ei de explicatoare adevărată a Scripturii. Explicarea aceasta e în esenţă cea apostolică. Sfântul Apostol Pavel pentru înţelegerea epistolelor sale trimite la predica sa orală, care se vede că a rămas în comunitate ca Tradiţie şi prin Tradiţie (1 Cor. 11, 2; 15, 3; 2 Tes. 2, 15; 3, 6). Această explicare sau "învăţătură apostolică" a credinţei trebuie să rămână ca un model permanent, ca o regulă de neschimbat (Rom. 6, 17; Iuda 3). Biserica de la început stăruia şi era îndemnată să stăruie în "învăţătura apostolică"; aceasta relata cuvintele şi faptele lui Hristos, dar era şi o explicare a lor comună care în esenţă nu se făcea fără Duhul lui Hristos (Fapte 13, 12; Tit 1, 9; Evr. 13, 9). Dar învăţătura sau explicarea aceasta avea forme variate în expunere (1 Cor. 14, 26; 1 Tim. 4, 2).

Deci explicarea apostolică, deşi rămâne în esenţă aceeaşi, are un principiu dinamizator în ea. Esenţa este Hristos ca

Dumnezeu-Om, ca împlinire a umanităţii în El prin înviere şi unirea culminantă cu Dumnezeu. Dar infinitatea divină ce se comunică prin El umanităţii se cere mereu explicată, pentru că mereu se progresează în experienţa şi înţelegerea ei: "Înrădăcinaţi şi întemeiaţi fiind în iubire, să puteţi înţelege împreună cu toţi sfinţii care este lărgimea şi lungimea şi adâncimea şi înălţimea" şi să cunoaşteţi "iubirea lui Hristos cea mai presus de cunoştinţă, ca plini să fiţi de toată plinătatea lui Dumnezeu" (Ef. 3, 17-19). Tradiţia sau identitatea cunoaşterii lui Hristos stă în experierea continuă, aceeaşi şi mereu nouă, a iubirii Lui mai presus de cunoştinţă şi de orice limită. Ea nu se poate experia decât prin experienţa concomitentă a iubirii între toţi credincioşii (sfinţii), adică în Biserică. De aceea ea se face cunoscută prin Biserică. Prin Biserică se face deci înţeleasă şi exprimarea adevărată a acestei iubiri în Sfânta Scriptură (Ef. 3, 10). Aşa trebuie să înţelegem raportul între permanentizarea Revelaţiei încheiate în Hristos şi noutatea ei continuă, manifestată prin Tradiţie, a cărei bază e dată de Apostoli. Ce aduce atunci Tradiţia nou, dacă ea nu este o continuare a Revelaţiei? "A înţelege, a folosi, adică a integra în destinul nostru elementele unei Revelaţii destinate tocmai a ne face prezent în veac harul de care a vorbit Scriptura, pentru prima dată, şi care are deja o foarte lungă istorie... Prin Revelaţia în Hristos s-a petrecut ceva o dată pentru totdeauna" (Evr. 7, 27 şi 10, 10). "Duhul Sfânt este la lucru. El e Cel ce, între altele, face actuală Revelaţia. Revelaţia este în acelaşi timp în chip misterios închisă şi deschisă, ea vine la noi prin transmitere"[21].

21. René Voeltzel, în "Actualité de la Révélation. Scrisoare deschisă adresată lui Jean Fourastié" (Rev. *Réforme*, nr. 19 din 1974), declara într-o "Scrisoare deschisă către teologi": "una din cele mai mari erori comise de Biserică e eroarea absurdă de a fi declarat în mod arbitrar Revelaţia închisă".

Dacă Scriptura n-ar avea decât un înţeles îngust, literal, static, ea n-ar avea nevoie de Tradiţie, de o explicare care să-i păstreze totuşi nealterate înţelesurile apostolice originare. Atunci ar fi absurd să se mai admită după ea o aplicare trăită. Dacă Scriptura n-ar intenţiona să treacă pe Hristos în viaţa oamenilor şi norma acestei vieţi să fie după El, n-ar avea nevoie de completarea prin Tradiţie.

Explicarea apostolică a conţinutului Scripturii, sau prima şi deplin autentica explicare a ei, coincide în esenţă cu aplicarea conţintului ei, cu trecerea acestui conţinut în viaţa omenească prin întemeierea Bisericii, cu precizarea concretă a structurilor ei ierarhic-sacramentale pe baza indicaţiilor Domnului, structuri corespunzătoare multiplelor dăruiri ale puterii lui Hristos, conform trebuinţelor credincioşilor, şi cu precizarea modalităţilor ei de viaţă spirituală şi de cult. Conţinutul Tradiţiei apostolice nu e în esenţă decât conţinutul Scripturii aplicat vieţii omeneşti sau trecut în aceasta prin Biserică. Biserica ţine deci Scriptura, aplicată prin Tradiţie, mereu nouă şi totuşi mereu aceeaşi. O ţine prin structurile ierarhic-sacramentale, precizate de Apostoli ca mijloace de trecere a conţinutului Revelaţiei sau a lui Hristos Însuşi în viaţa oamenilor. O ţine mereu nouă şi mereu aceeaşi prin Tradiţia originară prin care Apostolii au precizat aceste structuri, prin care Se comunică real Hristos în cursul generaţiilor, cu bogăţia inepuizabilă a bunătăţilor Lui. Practicarea acestor structuri ale Tradiţiei înseamnă primirea integrală a lui Hristos prin ele în Biserică, sau a harului lui Hristos; dar aceasta nu înseamnă că acest Hristos integral nu poate fi explicat mereu, scoţându-se la iveală alte şi alte semnificaţii ale Lui, alte efecte produse de El în suflete. Tradiţia ca explicare mereu îmbogăţită a aceluiaşi Hristos nu se poate despărţi de primirea Lui ca conţinut neschimbat al Tradiţiei, de curgerea aceluiaşi har al Lui, sau de primirea Aceleiaşi Persoane a Lui în Biserică prin Sfintele Taine şi prin cuvântul explicativ despre El.

Tradiția are deci două sensuri: a) totalitatea modalităților de trecere a lui Hristos în viața umană sub forma Bisericii și a tuturor lucrărilor Lui de sfințire și propovăduire și b) transmiterea acestor modalități de la generație la generație. G. Florovski zice: "Dar Apostolii au predat și Biserica a primit prin succesorii lor, episcopii, nu numai o învățătură, ci și harul Sfântului Duh". "În esență, Tradiția este neîntreruperea vieții dumnezeiești, permanenta prezență a Sfântului Duh"[22].

Tradiția e permanentizarea transmiterii Aceluiași Hristos revelat întreg – adică întrupat, răstignit și înviat – în Biserică, adică comunicarea permanentă a stării finale dinamice la care a ajuns Dumnezeu prin Revelație în apropierea Lui de oameni. Ca atare, ea este prelungirea acțiunii lui Dumnezeu din Hristos, descrisă esențial în Scriptură. Numai prin Tradiție conținutul Scripturii devine mereu viu, actual, eficient, dinamic în toată integritatea lui, în cursul generațiilor din istorie. În sensul acesta, ea completează Scriptura. Fără ea, Scriptura, sau Revelația nu-și actualizează toată eficiența ei, sau eficiența ei continuă. Fără ea nu se poate pătrunde și trăi tot conținutul Scripturii. Toate cântările bisericești sunt pătrunse de texte din Scriptură și toate actele liturgice și sacramentale simbolizează și actualizează în mod eficient momente din Scriptură, din istoria Revelației. Dar prin aceasta imnele și actele liturgice dau Scripturii "o adâncă tâlcuire dogmatică și spirituală". Scriptura, fără explicarea liturgică și fără aplicarea ei în Liturghie și în celelalte Taine, se usucă, se desfigurează[23].

Tradiția apostolică e o parte a Revelației, căci aceasta nu putea rămâne fără arătarea modului prin care Hristos cel revelat Se comunică oamenilor.

22. *Orthodoxy*, Geneva, 1960, p. 40.

23. V. Vedernicov, "Problema tradiției în teologia ortodoxă", în *Jurnal Moskovskoi Patriarhii*, 1961, nr. 10, p. 40, după Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, cap. 25.

Tradiţia are rolul de a pune şi de a ţine generaţiile succesive de creştini în legătură cu Hristos prin faptul că ea este în esenţă atât invocare a Duhului lui Hristos (epicleză în sens larg), cât şi primirea Duhului Sfânt. La acestea se reduc Sfintele Taine şi ierurgiile, în care se cer şi se primesc prin rugăciune harurile şi darurile Sfântului Duh, care sfinţesc nu numai sufletul, ci şi trupul omului şi natura înconjurătoare. Toate celelalte sfinte lucrări ale Bisericii se încadrează esenţial în aceste două lucrări: chemarea şi coborârea Sfântului Duh. Iar viaţa morală şi spirituală, cu înfrânările, cu virtuţile, cu pocăinţa ce ţin de ea, normate prin disciplina canonică a Bisericii, alcătuieşte condiţia care îi face apţi pe credincioşi pentru o invocare eficace a Duhului şi pentru o primire sensibilă a Lui, ca şi pentru o rodire a primirii Lui într-o viaţă după chipul vieţii lui Hristos, şi pentru înaintarea lor în asemănarea cu Hristos, spre comuniunea deplină cu El.

Dar toată lucrarea sfinţitoare a Bisericii, prin chemarea şi primirea Sfântului Duh şi prin doxologia ei, şi toată viaţa morală şi spirituală a credincioşilor se bazează pe actele mântuitoare ale lui Hristos, pe puterea la care a ajuns umanitatea noastră în Hristos, ca şi pe pilda ajutorului dat de Dumnezeu în atâtea cazuri în cursul Revelaţiei, pe încrederea în permanentizarea iubirii lui Dumnezeu, în Hristos, pentru oameni, manifestată în acele acte, şi pe încrederea că Hristos a rămas în starea Lui înviată aproape de noi. Toată viaţa credincioşilor e o imitare a lui Hristos din puterea Lui, un progres către sfinţenia Lui, prin sfinţirea lor, spre eliberarea de automatismul naturii şi de ataşarea pătimaşă la plăcerile oferite de ea – condiţie pentru comuniunea adevărată cu Persoana de nesfârşită iubire a lui Hristos şi cu persoanele umane.

Dar această transmitere prin Tradiţie a lui Hristos cel integral, înfăţişat esenţial în Scriptură, dă şi posibilitatea unei continui adânciri şi explicări a conţinutului Scripturii. Aceas-

ta e însă o adâncire şi o explicare care rămâne în cadrul Tradiţiei Bisericii, al explicării fundamentale a Scripturii prin Taine, prin viaţa ei cultică şi spirituală, pentru că e o adâncire în comuniune cu Acelaşi Hristos infinit în bogăţiile spirituale ce ni le comunică. Această Tradiţie bisericească ce creşte din Tradiţia apostolică şi rămâne în cadrul ei, ca Tradiţie dinamică şi identică în acelaşi timp – ca Tradiţie al cărei dinamism se hrăneşte din sursa stabilă a Tradiţiei apostolice sau din Hristos cel integral descris şi comunicat prin ea –, înaintează pe un drum ale cărui jaloane sunt date virtual în Tradiţia apostolică, ca sumă a modurilor esenţiale de comunicare a Persoanei lui Hristos, a operei Lui mântuitoare, care comunicându-ni-se ne şi deschide sufletul pentru El.

Dezvoltarea Tradiţiei, zice Vincenţiu de Lerin, nu înseamnă schimbarea ei, ci "o amplificare în ea însăşi"[24]. Dezvoltarea continuă a Tradiţiei este pe de o parte ceea ce cuprinde Scriptura, iar pe de alta este o punere în lumină a sensului bogat şi unitar al Revelaţiei consemnate în esenţă în Scriptură. Ea se dezvoltă prin forma scurtă a Crezurilor, dar şi prin forma desfăşurată a lucrărilor sfinţitoare ale Bisericii şi a explicărilor Scripturii din cursul istoriei Bisericii, pe baza predicii integrale a Apostolilor, care a rămas ca Tradiţie apostolică. "În regula credinţei, cum spune Origen în *De principiis* (c. IV), aflăm lumina ascunsă a dogmelor, cuprinsă în cuvintele Scripturii". Un teolog ortodox contemporan spune: "Tradiţia este o anamneză pnevmatică ce descoperă, dincolo de obiectivarea adeseori prea umană a textelor, unitatea şi sensul Scripturii, arătând pe Hristos care le recapitulează şi le împlineşte"[25].

Întrucât Revelaţia proiectează ţinta ei finală în învierea obştească şi în comuniunea eternă cu Persoana infinită a lui Hristos şi în desăvârşirea în ea, – ţintă spre care înain-

24. *Commonitorium Patrum*, P.L. 50, col. 668.
25. În rev. *Contacts*, nr. 48, 1964, p. 261.

tăm şi prin eforturile noastre în relaţiile mereu îmbunătăţite între oameni –, iar această ţintă e arătată în mod concentrat de Scriptură, Tradiţia expliciteazǎ la fiecare moment drumul inclus virtual în Revelaţie, ca drum conducător spre ţinta desăvârşirii noastre în Hristos.

B
Biserica, organul de păstrare şi fructificare a Revelaţiei

1. Biserica, organul de păstrare a Revelaţiei

Dar Tradiţia nu poate exista fără Biserică. Dacă Tradiţia e în esenţă invocare şi coborâre a Duhului Sfânt peste oameni şi explicitarea apostolică şi autentică a conţinutului Scripturii pe baza aplicării sau trăirii lui sacramentale şi spirituale de către credincioşi, ea nu poate exista fără oamenii care cred în Revelaţie, care cred adică în Hristos şi în lucrarea Lui în ei prin Duhul Sfânt. Dar aceştia nu cer şi nu primesc izolat pe Hristos în Duhul Sfânt. Nu cred izolat în venirea şi lucrarea Lui în ei. Nu fac izolat eforturi de a se pregăti printr-o viaţă morală pentru cererea şi primirea Duhului Sfânt şi pentru modelarea lor după chipul lui Hristos. Ci toate acestea le fac şi le trăiesc în comunitate, care este Biserica. Comunitatea aceasta a trebuit să ia fiinţă din vremea Apostolilor pentru ca aceştia să aibă cui să predea această explicitare a Revelaţiei, sau cui s-o aplice, sau cui să comunice pe Hristos în Duhul Sfânt. Adică, dacă propovăduirea şi lucrarea Apostolilor face parte şi ea din Revelaţie, Revelaţia a continuat să se completeze în Biserică, după întemeierea ei. De aceea Biserica este subiectul Tradiţiei, subiectul care pune Revelaţia în aplicare. Biserica începe cu Tradiţia, Tradiţia începe cu ea.

Dar în acelaşi timp subiectul Tradiţiei este şi Dumnezeu. În măsura în care subiectul ei este Dumnezeu,

Biserica este un subiect care suportă Tradiţia, sau lucrarea Duhului care se săvârşeşte şi se transmite în ea, prin şi de-a lungul Tradiţiei. Dar Biserica e şi subiect activ al Tradiţiei, întrucât cere şi primeşte continuu lucrarea Duhului prin aceleaşi mijloace în numele credincioşilor şi, prin ei, se şi pregăteşte pentru cererea şi primirea Lui şi face eforturi pentru a se modela tot mai mult după Hristos prin lucrarea Duhului.

Fără Biserică, ca subiect al ei, Tradiţia n-ar fi început să existe şi ar înceta să mai fie practicată şi transmisă, ar înceta să mai existe. Dar, la rândul său, Biserica n-ar fi început să existe şi n-ar exista fără Tradiţie. Tradiţia, ca aplicare continuă a conţinutului Scripturii, sau mai bine zis al Revelaţiei, este un atribut al Bisericii. Tradiţia ca conţinut reprezintă modul în care se menţine deplinătatea Revelaţiei lui Hristos, sau Hristos ca plenitudine a Revelaţiei concrete; iar Tradiţia ca transmitere asigură prelungirea acestui conţinut prin credinţă. Dar ambele aceste laturi ale Tradiţiei sunt asigurate prin Biserică. Protestanţii respingând Biserica au pierdut Tradiţia atât ca transmitere, sau ca succesiune vie a credinţei – căci credinţa unuia se naşte din credinţa altuia –, cât şi ca plenitudine a Revelaţiei, căci nu mai primesc înţelegerea completă a Scripturii, pe care a păstrat-o Biserica în aplicarea ei integrală de la început prin Tradiţie.

Dar fără practicarea cu credinţă a Tradiţiei, nici conţinutul Scripturii n-ar mai fi viu şi eficient şi înţeles duhovniceşte. Scriptura se menţine vie şi eficientă prin Tradiţie, iar Tradiţia există prin practicarea ei de către Biserică. Biserica e mediul în care se imprimă conţinutul Scripturii sau al Revelaţiei prin Tradiţie. Scriptura sau Revelaţia au nevoie de Tradiţie ca mijloc de activare a conţinutului lor, şi de Biserică, drept subiect practicant al Tradiţiei şi mediu în care se imprimă conţinutul Scripturii sau al Revelaţiei. Dar şi Biserica are nevoie de Scriptură, pentru a se înviora prin

ea, pentru a spori în cunoaşterea şi în trăirea în Hristos, pentru a face tot mai bogată aplicarea ei, în viaţa sa, prin Tradiţie. Biserica, Scriptura şi Tradiţia sunt indisolubil unite. Scriptura e absorbită în viaţa Bisericii prin Tradiţie. Scriptura se finalizează şi ia forma trăirii concrete în Biserică prin Tradiţie. Dar Scriptura se finalizează în Biserică, pentru că Biserica are prin Duhul Sfânt o iniţiativă continuă prin care o finalizează, şi anume prin Tradiţie. Dar e şi revendicată de Scriptură. Duhul Sfânt e activ în Tradiţie, întrucât e activ în Biserică, unde ea se practică, şi prin activitatea Lui în Biserica practicantă a Tradiţiei, face şi Scriptura activă, sau face Scriptura să solicite Biserica. Biserica, Tradiţia şi Scriptura sunt împletite într-un întreg, şi lucrarea Duhului e sufletul acestui întreg. Dar în acest întreg Duhul dă iniţiativa mai mult Bisericii. Ea e mişcată de Duhul Sfânt şi mişcarea ei se face în şi prin Tradiţie şi se înviorează prin legătura cu Scriptura.

Biserica explică şi aplică Scriptura în conţinutul ei autentic prin Tradiţia apostolică păzită de ea, Tradiţie care a dat adevărata explicare şi aplicare a Scripturii. Dar Tradiţia aceasta a format şi menţine Biserica, iar Biserica e obligată să păzească conţinutul Scripturii în sensul lui autentic, în înţelesul în care i l-a transmis Tradiţia apostolică de la care nu se poate abate.

Scriptura există şi e aplicată prin Biserică. Fără Biserică n-ar fi fost Scriptura. Canonul Scripturii se datorește Bisericii, mărturiei ei. Scriptura s-a scris în Biserică şi Biserica a dat mărturie despre autenticitatea ei apostolică. Biserica îşi are originea directă în lucrarea Apostolilor călăuzită şi însufleţită de Duhul Sfânt în prima aplicare a Revelaţiei şi Tradiţiei apostolice. Ea nu a luat fiinţă prin mijlocirea Scripturii. Scriptura a luat naştere în sânul Bisericii şi spre folosul ei, ca fixare în scris a unei părţi a Tradiţiei apostolice, a unei părţi a Revelaţiei, pentru a o hrăni din şi a o menţine în Hristos cel autentic transmis prin Tradiţia întreagă.

Tradiția apostolică apare o dată cu Biserica și Biserica odată cu ea, ca aplicare practică a Revelației. De aceea nu se poate spune care pe care o ține și numai teoretic se poate distinge între ele. Dar Scriptura nu se naște odată cu Biserica, ci ulterior, în Biserică. Biserica dă garanție de la început despre Scriptură ca parte autentică a Tradiției. Ca atare o ocrotește, precum ocrotește Tradiția, dând garanție despre ea. Dar apoi se hrănește din Scriptură, cum se hrănește din toată Tradiția ei.

Biserica apare o dată cu Tradiția, pentru că Tradiția este Revelația încorporată într-o comunitate de oameni credincioși. Nu se poate încorpora Revelația decât concomitent cu formarea unei comunități de oameni credincioși care să o accepte și să o aplice în viața lor și nu există o comunitate de oameni care să accepte aplicarea Revelației, înainte de a începe aplicarea ei ca Tradiție. Forma autentică, fundamentală și normativă de aplicare a Tradiției ține și ea de Revelație, de Revelația dusă la capătul de unde începe eficiența ei. De aceea Tradiția nu se poate schimba sau lepăda, căci o schimbare sau lepădare a ei echivalează cu o ciuntire a Revelației, a aplicării ei în deplinătatea și autenticitatea ei, și aceasta ar însemna o ciuntire a Bisericii.

Biserica însăși ca Revelație încorporată, trăită de o comunitate umană, este parte a Revelației, și anume, capătul în care se finalizează și începe să rodească Revelația. Trebuia ca Fiul lui Dumnezeu să ajungă la capătul operei Sale de mântuire sau de revelare, la învierea și înălțarea Sa ca om, pentru ca să trimită Duhul Său prin care comunică această stare sau revelare finală a Sa oamenilor, întemeind, odată cu coborârea Lui în oameni, Biserica. Dacă coborârea Duhului lui Hristos – ca manifestare a eficienței iradiante a umanului deplin mântuit în Hristos – e ultimul act al Revelației, sau al operei de mântuire a umanității în Hristos, nașterea concretă a Bisericii, ca început al extinderii eficienței umanului deplin mântuit în Hristos, ține și

ea de ultimul act al revelării mântuirii în Hristos. Revelaţia dă naştere Bisericii, care e mediul concret şi continuu prin care se extinde umanitatea mântuită în Hristos. În acest scop Biserica dă naştere organizării depline a structurilor ei esenţiale, operă care s-a îndeplinit şi s-a practicat prin Tradiţia începătoare, din care numai o parte s-a descris ulterior în Scriptura Noului Testament. Biserica păstrând astfel Tradiţia apostolică, a păstrat şi integritatea Revelaţiei, chiar dacă pe de altă parte este opera acesteia.

Biserica este întemeiată de Hristos, în Care a culminat şi s-a concentrat Revelaţia de acte şi cuvinte. Dar Revelaţia continuă să se completeze în ea, în partea ei referitoare la forma în care ea se poate cristaliza ca uniune a credincioşilor cu Hristos, adică în forma structurilor ei esenţiale, organic legate de conţinutul Revelaţiei, ca aplicarea cea mai adecvată a ei. După aceea Biserica rămâne mediul în care se aplică până la sfârşitul lumii Revelaţia şi prin care se dăruieşte puterea mântuitoare a lui Hristos prin Duhul Sfânt, ca mediu în care unii oameni cer şi primesc pe Hristos şi cresc în El şi se conformează Lui ca model. În sensul acesta, coborârea Duhului Sfânt la sfârşitul împlinirii planului de mântuire în Hristos inaugurează şi conduce noua etapă a aplicării acestui plan sau a Revelaţiei, până la sfârşitul lumii. Este etapa Revelaţiei lucrătoare ca Tradiţie. Subiectul acestei eficienţe a Revelaţiei este Duhul Sfânt prin Biserică sau Biserica prin Duhul Sfânt. Fără Duhul Sfânt nu s-ar fi născut şi n-ar continua Biserica, în calitate de mediu în care se prelungeşte eficienţa Revelaţiei. Duhul Sfânt este cel care a dus la încheierea Revelaţiei, din punct de vedere al conţinutului, dând fiinţă Bisericii cu structurile ei esenţiale ca trup al lui Hristos, şi tot El continuă să menţină Revelaţia eficientă prin Biserică. Până la înălţarea lui Hristos, Revelaţia s-a concretizat în Hristos în deplinătatea ei. În aducerea la fiinţă a Bisericii la Cincizecime şi după aceea, Duhul Sfânt ne face cunoscut pe Hristos în tot ce cuprinde

El pentru noi şi în lucrarea de extindere a bunurilor Lui în noi. Actul de aducere la existenţă a Bisericii prin Duhul Sfânt şi de precizare a structurilor ei prin Apostoli se deosebeşte de Revelaţie ca bunătate deplină a lui Dumnezeu pentru noi pusă la dispoziţia noastră în Hristos. Aducerea la existenţă a Bisericii şi organizarea structurilor ei ne fac posibilă nouă, credincioşilor, transmiterea bunătăţilor lui Hristos.

Duhul Sfânt continuă în acest sens Revelaţia lui Hristos prin actul de aducere la existenţă a Bisericii şi prin organizarea practică a structurilor ei sau prin practicarea iniţială a lor, apoi menţinând, tot El, Biserica în calitate de mediu permanent al eficienţei Revelaţiei odată încheiate în Hristos sau desăvârşite ca conţinut şi ca modalitate de practicare. Prin aceasta, Duhul Sfânt menţine Biserica în fidelitatea faţă de Revelaţia încheiată în Hristos, şi faţă de Scriptură şi Tradiţie, care-L înfăţişează şi-L comunică pe Hristos. Iar pe acestea le menţine ca părţi şi ca aspecte ale aceluiaşi întreg.

Biserica se mişcă în interiorul Revelaţiei, sau al Scripturii şi Tradiţiei; Scriptura îşi descoperă conţinutul în interiorul Bisericii şi Tradiţiei; Tradiţia e vie în interiorul Bisericii. Revelaţia însăşi e eficientă în interiorul Bisericii şi Biserica e vie în interiorul Revelaţiei. Dar această împletire depinde de lucrarea aceluiaşi Duh Sfânt al lui Hristos, Care a însoţit pe Hristos în cursul Revelaţiei, sau al operei Lui mântuitoare, a finalizat-o în aducerea la existenţă a Bisericii, a inspirat fixarea în scris a unei părţi a Revelaţiei şi continuă să efectueze unirea lui Hristos cu cei ce cred, creşterea în El a acestora, şi continuă să menţină Biserica în calitate de trup al lui Hristos, s-o învioreze în practicarea conţinutului nealterat al Revelaţiei ca Tradiţie şi să o ajute să aprofundeze prin cunoaştere şi trăire conţinutul Revelaţiei şi al Scripturii.

Biserica înţelege în mod infailibil sensul Revelaţiei, pentru că ea însăşi este opera Revelaţiei sau a Duhului Sfânt, pentru că ea se mişcă în interiorul Revelaţiei, fiind unită organic cu Revelaţia. Duhul Sfânt, Care este împreună cu Hristos autorul Revelaţiei, aducătorul la existenţă al Bisericii şi inspiratorul Scripturii, lucrează în ea, ajutând-o să înţeleagă şi să-şi însuşească autentic şi practic conţinutul Revelaţiei, sau pe Hristos în deplinătatea darurilor Lui. Ea înţelege sensul autentic al conţinutului Revelaţiei, pentru că Duhul menţine în ea evidenţa plenitudinii trăite a Revelaţiei, concretizată în Hristos. Nu poate fi Biserică deplină fără evidenţa plenitudinii divino-umane a lui Hristos, aflătoare în ea, şi nu se poate arăta şi activa evidenţa acestei plenitudini decât în Biserică. Iar plenitudinea aceasta se arată şi se activează prin Duhul Sfânt. De aceea a spus Sfântul Irineu: "Ubi ecclesia, ibi Spiritus Sanctus et ibi veritas" (seu Christus), sau "Ubi Spiritus, ibi ecclesia et veritas".

Sfântul patriarh Nichifor Mărturisitorul spune: "Biserica e casa lui Dumnezeu, cum socoteşte Sfântul Apostol Pavel scriind lui Timotei, când zice că trebuie să ştim "cum să umblăm în casa Domnului, care este Biserica lui Dumnezeu celui viu" (1 Tim. 3, 15). Astfel, casa fiind dumnezeiască, a fost întemeiată pe vârful munţilor înalţi (Evr. 12, 18-20), care pătrund în contemplaţia, adică în cugetările şi gândurile Proorocilor şi Apostolilor, care se ridică peste cele pământeşti şi de jos, şi pe care le-a pătruns în chip strălucit; pe acestea se spune că e clădită, ca pe nişte temelii ale credinţei, Biserica lui Dumnezeu"[26]. Acelaşi sfânt declară că înşişi Apostolii, aflându-se în Biserică unde lucrează Duhul Sfânt, au fost trimişi de Hristos din Biserică, sau de Hristos lucrător prin Duhul Sfânt în Biserică. Pornind de la cuvântul: "Din Sion va ieşi legea, iar cuvântul Domnului, din Ierusalim" (Is. 2, 3), el îl aplică Bisericii ca chip al

26. *Cuvânt de apărare pentru sfintele icoane*, P.G. 100, col. 600.

Ierusalimului ceresc: "Căci din acest Ierusalim sensibil, ca unul ce e chipul Ierusalimului de sus, a ieşit, evident, cuvântul dumnezeiesc care a cuprins toate marginile lumii. Căci în el s-au săvârşit tainele mântuirii. Din el au fost trimişi şi Sfinţii Apostoli să meargă să înveţe neamurile, ca să le cureţe calea aceea netedă, dreaptă şi mântuitoare"[27].

2. Dogmele ca expresie doctrinară a planului de mântuire revelat şi realizat de Dumnezeu în Hristos şi extins şi fructificat prin Biserică

Dogmele creştine sunt, după forma lor, punctele planului de mântuire şi de îndumnezeire a noastră, cuprinse şi realizate în Revelaţia dumnezeiască supranaturală, care a culminat în Hristos, şi păstrate, propovăduite, aplicate şi explicate sau definite de Biserică. Ca atare ele reprezintă adevăruri de credinţă necesare pentru mântuire. Pentru creştinism există un singur adevăr atotcuprinzător care ne mântuieşte: Iisus Hristos-Dumnezeu-Omul. Adevărul atotcuprinzător este propriu-zis Sfânta Treime, comuniunea Persoanelor supreme; dar Ea lucrează mântuirea prin Fiul lui Dumnezeu, Ipostasul divin care uneşte în Sine Dumnezeirea şi umanitatea, dorind să adune în Sine toate. În Logosul divin îşi au originea şi baza, existenţa şi sensurile, toate şi prin întruparea Lui adună toate creaturile în Sine. Dogmele explicitează deci pe Hristos şi lucrarea Lui de recapitulare a tuturor în El. Iisus Însuşi a spus: "Eu sunt adevărul" (In 14, 6).

a. **Dogmele ca adevăruri revelate ale credinţei mântuitoare.** Am văzut că dogmele naturale, ca sensuri ultime ale existenţei, au o evidenţă intrinsecă, având totuşi nevoie de a fi acceptate prin credinţă. Revelaţia supranaturală precizează aceste sensuri ultime ale existenţei, exprimate prin dogme, şi arată în mod concret posibilitatea împlinirii lor,

27. *Ibidem*, col. 661 B.

ba chiar împlinirea lor reală în Hristos şi înaintarea noastră spre însuşirea lor prin ajutorul lui Dumnezeu coborât la noi în Hristos şi în Duhul Sfânt.

Aceste sensuri mai precise, mai complete, împlinite în Hristos şi în curs de împlinire în noi, au şi o evidenţă mai mare decât dogmele naturale, datorită experierii lui Dumnezeu trăite de organele Revelaţiei supranaturale şi de cei cărora li se transmite, precum şi datorită actelor supranaturale care însoţesc această Revelaţie.

Dar această evidenţă mai mare a lor nu face de prisos, în acceptarea lor, credinţa. Din contră, credinţa cu care sunt aşteptate este cu atât mai mare cu cât evidenţa lor este mai mare. Există deci o corespondenţă între mărimea evidenţei lor şi mărimea credinţei cu care sunt acceptate. Atât una, cât şi alta sunt efectele lucrării Sfântului Duh.

În cazul dogmelor naturale, evidenţa sau adevărul lor e în funcţie de sensul lor, care ni se impune în mod natural. În cazul dogmelor supranaturale, evidenţa nu e în funcţie de sensul lor, care nu se impune în mod natural, ci de un act sau de un şir de acte de autodescoperire a lui Dumnezeu sau de punere a Lui Însuşi în evidenţă. Dumnezeu Se revelează, sau revelează aceste dogme, printr-o iniţiativă a Sa, simţită de organele Revelaţiei. Şi aceasta le face evidente. Sensul lor iese la iveală din conţinutul descoperit de această Revelaţie. Dar Revelaţia se realizează în aşa fel, că ea însăşi se face evidentă ca act. Dacă în Revelaţia naturală avem ordinea: sens, deci evidenţă, sau adevăr, sau existenţă, în Revelaţia supranaturală avem ordinea: actul de revelaţie, sau existinţă, sau evidenţă, sau adevăr, deci sens.

În Revelaţia supranaturală se impune realitatea personală mântuitoare a lui Dumnezeu cu o presiune foarte accentuată. Evidenţa, sau adevărul a ceea ce se impune, este proporţională cu presiunea realităţii ei, prin Revelaţie.

Astfel, dacă în Revelaţia naturală credinţa e produsă de sensurile sau de evidenţele constatate de om, în Revelaţia

supranaturală ea e produsă de evidenţa sau de adevărul realităţii personale a lui Dumnezeu ce se impune omului fără efortul lui. De aceea Revelaţia supranaturală e motivul cel mai puternic de acceptare a dogmelor creştine.

Realitatea care presează asupra noastră în Revelaţia supranaturală este Logosul personal divin, în Revelaţia Vechiului Testament, în mod neîntrupat, în cea a Noului Testament, în mod întrupat. În El ni se fac cunoscute ca existând şi lucrând toate adevărurile mântuirii noastre, sensurile de împlinit ale tuturor. În Revelaţia naturală ajungem la El prin gândire. Dar şi asupra acestei gândiri este o presiune a Logosului personal, ca sens al nostru.

Desigur, sensul ce iese la iveală în dogmele supranaturale este şi el mai clar, mai evident.

Sensul dogmelor Revelaţiei supranaturale are o claritate mult mai mare decât cel al dogmelor naturale, întrucât face pe Dumnezeu mai evident ca Persoană care are în Ea însăşi sensul deplin şi dă sens tuturor. Dar aceasta pentru motivul că organul care primeşte Revelaţia şi cel ce o primeşte de la el e pus în contact cu existenţa personală supremă, evidentă în ea însăşi, şi vede implicată în ea asigurarea împlinirii sensului tuturor, sau existenţa lor eternă spre care aspiră.

Dar şi aici adevărul realităţii care dă sens tuturor nu se revelează decât celui ce i se deschide. Presiunea ei, oricât de mare, nu intră în mod firesc în organul Revelaţiei, sau în cel căruia acest organ i-o comunică. O persoană nu se revelează, adică nu se deschide decât celui ce însuşi i se deschide. Aceasta ţine de natura Revelaţiei ca relaţie între persoane. O persoană nu mi se revelează dacă nu mă deschid ei. Cu atât mai puţin Persoana divină. Dar odată ce existenţa ei mi s-a revelat, ea îmi devine în aşa măsură evidentă, adevărată şi de un alt grad de existenţă, încât eu nu mai pot găsi un sens existenţei mele fără ea. Pot trăi în mod brut, fără sens, dar existenţa aceasta e un chin pen-

tru mine. Treptele inferioare de existenţă au un sens pentru că există pentru om. Dar omul dacă nu vrea să existe pentru nimeni, nu are nici un sens al existenţei. De aceea Sfântul Maxim Mărturisitorul declară că orice lucru are un sens, o raţiune, numai răul nu are nici o raţiune, pentru că nu există pentru nimic în mod pozitiv. Sensul este temelia existenţei. În sens e adevărul şi evidenţa ei. Dar persoana are un sens incomparabil mai important decât lucrurile. Persoana dă sens lucrurilor. După credinţa creştină sensul absolut necesar pentru toate e în Persoana divină. Ea dă sens tuturor. Existenţa Ei nu e simplu ontică, ci ontologică. Şi revelaţia Ei supranaturală ne e necesară pentru a şti de Ea şi de sensul nostru.

Persoana supremă revelată implică în Ea evidenţa, dar nu se impune fără credinţă. Căci contactul cu Persoana supremă, sau cu Adevărul suprem nu poate avea loc fără deschiderea liberă faţă de Ea. Evidenţa Ei e un fapt care se descoperă acceptării libere sau credinţei.

Persoana e aproape şi e departe; ea îşi deschide tezaurul ei interior şi se face cunoscută sau nu şi-l deschide şi rămâne ascunsă. Dar ea se deschide numai celui ce i se deschide. Adevărul credinţei creştine e tezaurul Persoanei supreme, pe care Ea îl deschide celui ce I se deschide prin credinţă. Deschiderea aceasta înseamnă opţiunea liberă pentru ceea ce eu accept să socotesc ca adevărat.

Credinţa e întemeiată pe Revelaţie, dar Revelaţia nu are loc fără credinţă. Acestea sunt complementare. Nu credinţa produce Revelaţia, dar ea se iveşte dintr-o presimţire a intenţiei Persoanei supreme de a Se revela, lăsându-se să se articuleze deplin în momentul revelării Aceleia. E ceva analog cu faptul că nu credinţa mea produce revelarea unui semen al meu în ceea ce are el intim şi vivificator pentru mine; dar dacă nu e în mine un fel de presimţire şi de aşteptare a capacităţii şi dispoziţiei lui de a se revela, presimţire şi aşteptare ce devin credinţă simultan cu revelarea

lui, revelarea aceluia nu are loc. Revelarea şi credinţa se provoacă reciproc încă în faza preliminară a lor. Natura umană e făcută de Dumnezeu Însuşi aşa ca să poată primi revelarea Lui prin credinţă.

b. **Dogmele – păstrate, propovăduite, aplicate sau fructificate, explicate şi definite de Biserică.** Temeiul prim al acceptării dogmelor e comunicarea lor prin Revelaţia supranaturală, în care realitatea divină personală presează prin iniţiativa ei asupra fiinţei umane.

Un al doilea temei este păstrarea, propovăduirea, aplicarea, sau fructificarea şi explicarea şi definirea lor de Biserică, adică de comunitatea celor ce cred în Hristos şi care a luat fiinţă prin coborârea Duhului Sfânt şi prin Apostoli, pe baza poruncii lui Hristos, îndată după încheierea în El a Revelaţiei supranaturale. Începutul existenţei Bisericii a fost şi el un fapt de Revelaţie, care s-a impus celor ce s-au hotărât pe baza lui să devină primii ei membri, cu aceeaşi presiune a unei puternice iniţiative spirituale de sus. Revelaţia ca cuvânt s-a comunicat prin presiunea exercitată de o iniţiativă de sus asupra unor persoane individuale. În actul de aducere la existenţă a Bisericii se exercită o asemenea presiune asupra unei adunări de oameni. Ceva analog a avut loc în actele prin care poporul Israel a fost închegat în Biserica Vechiului Testament la ieşirea din Egipt, la traversarea pustiei, la ocuparea Canaanului.

Dar la Cincizecime actul Revelaţiei nu încheagă o colectivitate într-o comunitate religioasă naţională, ci e vorba de punerea în văzul spiritual al unei adunări eteroclite a întregii semnificaţii a lui Hristos ca Dumnezeu întrupat, înviat şi înălţat pentru mântuirea tuturor printr-o credinţă comună în El, atrăgându-i în această credinţă comună în El. Dacă în actele de revelaţie prin care s-a întemeiat comunitatea religioasă a poporului Israel s-a deschis vederea spirituală a acestuia pentru conducerea permanentă a lui de către Dumnezeu, la Cincizecime Biserica universală ia fiinţă prin-

tr-un act de revelare care pune în văzul spiritual al adunării celor prezenţi prezenţa mântuitoare continuă a lui Hristos în mijlocul ei şi a urmaşilor lor, spre mântuirea tuturor celor ce vor adera la ea.

Biserica a avut în tot timpul Apostolilor conştiinţa prezenţei nevăzute, eficiente a lui Hristos în mijlocul ei, ca o presiune egală cu cea a Revelaţiei exercitate asupra ei ca comunitate. Această conştiinţă a avut-o continuu şi o are Biserica şi după aceea; dar ea nu mai experiază presiunea Revelaţiei ca un şir de acte prin care i se comunică conţinuturi esenţial noi, ci o experiază ca pe un act continuu prin care Acelaşi Hristos e prezent neîncetat în mijlocul ei, cu toate comorile Lui de har şi de adevăr. E o sensibilitate întreţinută în Biserică de Duhul Sfânt. Duhul Sfânt a dat fiinţă concretă Bisericii prin punerea, în văzul spiritual al primilor oameni care au crezut şi s-au alipit la Hristos, a prezenţei mântuitoare a lui Hristos. Duhul Sfânt menţine Biserica prin ţinerea continuă în evidenţă a aceleiaşi prezenţe lucrătoare a lui Hristos. Biserica trăieşte presiunea prezenţei lucrătoare a lui Hristos, cum au trăit organele Revelaţiei şi poporul Israel presiunea actelor de revelare a lui Dumnezeu. Deosebirea este că prin această presiune nu li se comunică mereu ceva esenţial nou, ci bogăţia nesfârşită a Aceluiaşi Hristos în Care e concentrată şi încheiată toată Revelaţia.

De aceea păstrarea, propovăduirea, aplicarea sau fructificarea, explicarea şi definirea de către Biserică a dogmelor este un alt temei de acceptare a lor de către membrii ei şi de către cei ce se deschid cu credinţă mărturiei lor. Pentru că această păstrare, propovăduire, aplicare sau fructificare, explicare şi definire este mărturia experienţei aceleiaşi presiuni a Revelaţiei integrale concentrate în Hristos, pe care au avut-o cei ce au devenit primii membri ai Bisericii la Cincizecime, prin pogorârea Duhului Sfânt. Revelaţia rămâne eficientă prin Biserică; Biserica e mediul de persistenţă a Revelaţiei în eficienţa ei. Biserica ţine vie Revelaţia,

Revelația ține vie Biserica. Revelația primește astfel un aspect bisericesc, expresiile sau dogmele ei devin expresiile sau dogmele Bisericii.

c. **Dogmele sunt necesare pentru mântuire.** Încă din cele spuse mai înainte s-a văzut că nu există mântuire pentru persoana umană în afară de comunicarea cu Persoana supremă. În afara acestei comunicări ea nu găsește puterea pentru a se întări duhovnicește și pentru a rămâne etern ca persoană, neredusă la natură, sau aproape la natură.

Dogmele credinței creștine precizează în plus că mântuirea omului este asigurată ca o veșnică existență fericită numai dacă relația lui cu Persoana supremă e atât de strânsă încât va face să se imprime în el într-un mod irevocabil puterile și însușirile dumnezeiești, prin așa-numita îndumnezeire a omului; căci aceasta îl face pe el purtător comun cu Dumnezeu al însușirilor și puterilor dumnezeiești, care copleșesc cu totul pornirea spre corupere a trupului omenesc.

Astfel, dogmele sunt necesare pentru mântuire întrucât ele Îl exprimă pe Hristos în lucrarea Lui mântuitoare. Dar Hristos ne mântuiește numai dacă ne deschidem Lui, dacă credem în El. Dogmele creștine exprimă deci puterile lui Hristos în acțiunea mântuitoare, dar cu condiția ca să credem în ceea ce exprimă ele.

d. **Dogmele, expresii ale planului de mântuire și îndumnezeire a omului în Iisus Hristos.** Prin cele spuse înainte s-a accentuat caracterul de Persoană a lui Dumnezeu care Se revelează, necesitatea relației persoanei umane prin credință cu Persoana divină pentru mântuirea ei, posibilitatea și faptul realizării acestei comunicări prin coborârea Persoanei divine la nivelul uman în Hristos.

Dar cele spuse au mai arătat că, pentru creștin, dogma nu este o îngustare a dezvoltării spirituale libere a ființei umane care crede, ci, dimpotrivă, ea o menține pe aceasta capabilă de o astfel de dezvoltare. Dogmele creștine

sunt o asigurare a libertăţii credinciosului ca persoană, nelăsând-o supusă naturii şi dizolvată în ea. Dogmele creştine, dimpotrivă, fundamentează dezvoltarea duhovnicească a celui ce crede în libertate, pentru că ele sunt expresia comuniunii lui cu Dumnezeu ca persoană. Iar comuniunea interpersonală este domeniul libertăţii prin excelenţă, deşi în acelaşi timp e domeniul credinţei. De aceea spune Sfântul Chiril din Alexandria că cei ce devin fiii lui Dumnezeu sunt "primiţi la libertatea credinţei", care domneşte "în curtea lui Dumnezeu"[28].

Prin aceasta nu voim să spunem că dogmele creştine nu constituie şi ele un sistem, adică un întreg spiritual unitar, alcătuit din mai multe componente spirituale şi care se deosebeşte de altele, fiind străbătut şi el de un sens unitar. Prezentarea conţinutului acestor componente sau dogme echivalează cu prezentarea sistemului sau organismului spiritual constituit din ele.

Sistemul lor nu e alcătuit din principii abstracte, ci e unitatea vie a lui Hristos, Persoana în care e unită şi care uneşte Dumnezeirea şi creaţia. Iar Hristos – Persoana divino-umană e sistemul pe cât de atotcuprinzător, pe atât de deschis şi de promovator de libertate, în cei ce vor să se mântuiască prin El.

Iar prin libertate, sistemul e deschis noului în mod continuu şi real. El e deschis celor ce vor să-l cunoască, spre înaintarea lor în planul infinităţii spirituale în viaţa eternă, trăită de la intrarea în ea, dar plenar, în toată bogăţia ei, prin comuniunea cu Dumnezeu, Persoana infinită; trăită într-o experienţă şi într-o bucurie mereu nouă şi inepuizabilă, care nu e încremenire, ci viaţă mai presus de încremenire şi de mişcare în sensul cunoscut de noi[29]. Deschiderea

28. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Explicarea Evangheliei Sfântului Ioan*, Cartea V, la cap. 8, 35; P.G. 73, col. 864.

29. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. 91, col. 1220 C-1221 B.

aceasta spre viaţa netrecătoare şi infinită se face prin învierea omului în Hristos, Care e Dumnezeu, Cel ce S-a făcut om pentru a ne veni aproape şi a înviat, ca om, pentru ca toţi să putem învia la o comuniune eternă cu El ca Dumnezeu, prin umanitatea Lui comună cu a noastră. Sfântul Chiril din Alexandria zice: "Pentru Hristos care S-a sculat (ca om) la o viaţă fără de sfârşit, graniţa obştească a umanităţii s-a înlăturat şi umanitatea a intrat în nestricăciune (incoruptibilitate) şi în nemurire"[30].

Aceasta este şi ideea generală care uneşte toate dogmele creştine într-un sistem: promovarea unei comuniuni tot mai intime a noastră cu Dumnezeu cel personal, Care S-a făcut om în scopul acesta. Această comuniune perfectă a tuturor în Hristos, şi deci şi între ei, e ceea ce se numeşte Împărăţia cerului sau a lui Dumnezeu, adică ordinea desăvârşită a iubirii depline. În alţi termeni, dogmele creştine exprimă planul îndumnezeirii tuturor fiinţelor raţionale create care voiesc aceasta, îndeplinit în forma lui finală desăvârşită, în Hristos. Iar în desfăşurarea lui, acest plan nu e decât precizarea şi împlinirea reală a aspiraţiei noastre naturale spre unirea cu Dumnezeu.

Dogmele creştine alcătuiesc o unitate, deosebită de orice alt sistem unitar, atât prin faptul că ţin în faţa credinciosului o perspectivă de dezvoltare infinită, adică adevărata mântuire, cât şi prin faptul că puterea pentru ea şi perspectiva ei este dată real în Hristos, Persoana divină, Care e în acelaşi timp şi omul aflat în comuniunea cu infinitatea dumnezeiască. De fapt în Hristos e concentrat şi realizat integral tot ceea ce este exprimat în dogmele creştine: e exprimată infinitatea divină la care participă natura Sa umană şi la care, prin această natură umană comună, au putinţa să participe toţi.

30. *Explicarea Evangheliei Sfântului Ioan*, Cartea VII, la cap. 10, 20, P.G. 73, col. 9.

Dogmele creştine nu sunt un sistem de învăţături, finit în perspectiva lui şi dependent de om în realizarea lui limitată, ci tălmăcirea realităţii lui Hristos în curs de extindere în oameni. Ca atare, ele exprimă Revelaţia cea mai evidentă, pentru că Hristos presează ca realitate divino-umană perfectă cu iubirea şi cu puterea Lui asupra noastră. Hristos este astfel dogma vie, atotcuprinzătoare şi lucrătoare a întregii mântuiri.

e. **Fundamentul dogmelor: Sfânta Treime – comuniune a iubirii desăvârşite.** Dar prin realitatea Persoanei lui Hristos, venită în planul accesibil uman şi presând ca atare cu evidenţa ei asupra noastră, presează sau Se revelează deplin Treimea însăşi. Hristos arată prin Sine pe Tatăl şi pe Duhul, săvârşind împreună cu Ei opera de ridicare a omenirii la comuniunea eternă cu Sfânta Treime, Care este Ea însăşi structura comuniunii perfecte.

Hristos este în acelaşi timp omul desăvârşit prin care Dumnezeu conduce la recapitularea tuturora în El, ca Biserică ce se desfăşoară spre Împărăţia cerului. Astfel dogmele creştine sunt multe şi totuşi una, pentru că Hristos e unul, dar în El sunt date toate condiţiile şi toate mijloacele îndumnezeirii noastre. Iar Persoana lui Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu cel întrupat, şi de aceea şi opera Lui, porneşte din Treime spre a readuce pe oameni în comuniune cu Treimea. Altfel n-ar putea conduce pe cei ce cred la fericirea eternă în comuniunea eternă cu Dumnezeu şi întreolaltă.

În afară de creştinism, Dumnezeu e văzut în două feluri care nu asigură o comuniune eternă a persoanei umane cu El. În religiile păgâne persoanele zeilor se dizolvă până la urmă într-o esenţă impersonală. Această doctrină şi-a primit o remarcabilă expresie în filosofia lui Plotin. Soarta aceasta îi aşteaptă până la urmă şi pe cei care fac parte în fond din aceeaşi esenţă, manifestată numai temporar în forma persoanelor. În iudaism şi islamism Dumnezeu e atât de închis ca persoană în el însuşi, că pentru om nu e

posibilă o comuniune cu el, ci numai o ascultare şi o fericire datorată lui în baza acestei ascultări. Între el şi creaţie rămâne o prăpastie. Lossky spune că o singură persoană divină nu-şi poate comunica natura[31]. Dar s-ar putea spune că ea pierde prin aceasta certitudinea existenţei sale, scufundându-se într-o natură care e una cu lumea. De fapt, în Dumnezeul iudaic şi islamic nu se accentuează decât puterea faţă de lume. Aceasta înseamnă oarecum că el nu are viaţă în sine, ci numai în funcţie de lume. Viaţa lui e lumea. De aceea el nu are în sine o viaţă pe care s-o dea lumii. Fără lume el nu are un rost, sau o posibilitate de existenţă.

Pentru creştinism, Dumnezeu este o Treime de Persoane care au totul comun, adică întreaga fiinţă, fără să Se confunde între Ele ca persoane. Aceasta implică o iubire perfectă. Căci iubirea cere o deplină unitate şi o reciprocă afirmare a persoanelor care se iubesc. Aici Absolutul e tripersonal, nu ceva impersonal. Dar persoana e asigurată prin iubirea perfectă între persoană şi persoană, care-şi are baza în fiinţa comună. Persoana într-o singurătate totală nu poate fi absolutul.

În această supremă unitate şi iubire, care afirmă eternitatea Persoanelor divine, e dată baza pentru ca în opera ei îndreptată în afară să se simtă iubirea din lăuntrul ei. Creaţia ei trebuie să se resimtă de această unitate în diversitate. Persoanele umane au şi ele o natură comună ce se realizează într-o multiplicitate de persoane.

Forţa iubirii desăvârşite implicată în unitatea de fiinţă a Treimii se manifestă nu numai în crearea unei lumi care e una şi diversă şi a unei umanităţi cu o natură comună ce se realizează în persoane multiple, ci şi într-o voinţă de comuniune cu aceasta. Treimea reflectă în planul de mântuire ceva din unitatea şi iubirea Ei lăuntrică, fără ca prin

31. Vl. Lossky, "Dogmaticeskoe Bogoslovie", în: *Bogoslovskie Trudî*, Izdanie Moskovskoi Patriarhii, 1972, p. 131-133.

aceasta să meargă până la unificarea în fiinţă cu creaţia şi cu omenirea, ceea ce ar diminua valoarea Persoanelor treimice şi iubirea dintre Ele.

Dar în caracterul nostru de persoane umane, unite printr-o natură comună finită, e dată putinţa ispitei de a accentua o tendinţă de afirmare peste măsurile noastre proprii, neţinând seamă de celelalte persoane umane şi de Dumnezeu, de la Care avem existenţa şi putinţa de îmbogăţire în existenţă. Cedând acestei ispite, noi am sfâşiat natura umană comună. Dar natura comună rămâne totuşi baza pentru aspiraţia ei spre unitatea în iubire, măcar că a slăbit foarte mult iubirea între noi[32]. Dumnezeu întreprinde de aceea o acţiune prin care pune o bază de neanulat comuniunii între Sine şi noi, unind natura noastră cu natura Sa într-Una din Persoanele divine.

f. **O altă dogmă a iubirii. Dogma unirii celor două firi în Hristos şi legătura ei cu dogma Sfintei Treimi.** Fiul lui Dumnezeu nu Se uneşte cu un om. În acest caz, în Hristos, omul ar fi altul decât Dumnezeu, ceea ce ar lăsa pe oameni în afara comuniunii depline cu Persoana divină şi, prin Ea, cu celelalte Persoane treimice. Unirea celor două firi în El nu înseamnă nici o confuzie între natura divină şi cea umană. *Nici nu se uneşte natura umană* cu natura divină purtată de fiecare Persoană divină purtătoare a naturii divine. În acest caz n-ar mai fi dată putinţa omului să fie, ca om, în comuniune cu Dumnezeu ca Fiu al lui Dumnezeu, prin faptul că Fiul lui Dumnezeu a devenit Fiul omului. Fiecare Persoană divină ar fi în acelaşi timp şi persoană umană.

Unirea între cele două naturi are caracterul unei uniri maxime, în condiţia rămânerii lor necontopite, prin faptul că sunt unite într-un ipostas. Ipostasul lui Hristos este baza de unire maximală a două naturi diferite, precum natura

32. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Epistola II, către Ioan Cubicularul*, P.G. 91, col. 306 D: "Divizând firea în modul acesta, a tăiat-o în multe păreri şi năluciri".

comună este puntea de unire între persoanele de aceeaşi natură.

Hristos nu devine prin aceasta o specie nouă, căci El rămâne Dumnezeu deplin şi om deplin şi, prin aceasta, Mijlocitorul real al comuniunii noastre cu Dumnezeu. El intră prin întrupare în comuniune perfectă cu Dumnezeu ca om şi în comuniune perfectă cu oamenii ca Dumnezeu. În comuniunea cu El fiecare om este în comuniune perfectă cu toate Persoanele treimice. În comuniune cu El fiecare om, devenit fiul Tatălui prin har, se bucură de dragostea deplină a Tatălui lui Hristos, iar Tatăl Se poate bucura de dragostea perfectă a omului Hristos, devenit Fiul Lui, dragoste în care se uneşte dragostea tuturor celor ce cred în El.

Cunoştinţa Treimii de persoane cu o natură comună şi a unirii naturii umane cu natura divină într-o Persoană divină depăşeşte atât de mult putinţa de gândire a noastră, că ea nu poate fi decât revelată. Şi e revelată ca realitate în Hristos. Dar odată revelată în realitatea Persoanei lui Hristos, adică trăită în Acesta, Treimea Îşi descoperă ca o presiune reală şi calitatea Ei de sens suprem al existenţei noastre, ca împlinire a aspiraţiei noastre după sensul ultim.

Dar temelia credinţei în Treime este Hristos, ca Revelaţie concretizată şi culminantă a ei. Sfântul Chiril zice: "De aceea zice Dumnezeu: "Iată, voi pune la temelia Sionului o piatră aleasă, cea din capul unghiului şi preacinstită" (Is. 28, 16)"[33].

Numai în Treimea care e o unitate de Persoane neconfundate, caracterul de persoană este deplin asigurat. Persoana fără comuniune nu e persoană. Iar comuniunea e condiţionată de o natură comună. Nu ştim ce e natura divină în sine, afară de faptul că e atotdesăvârşită. Dar ştim că ea e baza comunităţii atotdesăvârşite între Persoanele divine. Nici o natură de caracter spiritual nu are subzistenţă

33. *Explicarea Evangheliei Sfântului Ioan*, Cartea IV, la cap. 6, 70, P.G. 73, col. 629 A.

fără persoană, nici persoana nu e deplin persoană fără natură, deci fără baza unei comuniuni. Propriu-zis nici persoana umană nu există decât în comunitatea de natură cu altele.

Comuniunea eternă după care aspirăm îşi are originea şi împlinirea în deofiinţimea eternă a Persoanelor treimice divine. Desigur, dacă unitatea neconfundată între Persoanele divine e asigurată de comunitatea de natură, comunitatea între Dumnezeu şi cei ce cred e asigurată de participarea lor la natura divină, după har, sau la energiile ce iradiază din natura comună a Celor trei Persoane divine, adică în comunitatea Lor iubitoare. Dar natura umană, subzistentă în mai multe persoane, trebuie să aibă o anumită asemănare cu natura divină subzistentă în Cele trei Persoane pentru ca să se poată uni într-o Persoană divină cu natura divină. Dumnezeu, numai pentru că El însuşi este o unitate de persoane neconfundate, voieşte să atragă în comuniunea cu Sine şi fiinţele raţionale create. Numai pentru că între Persoanele divine şi între cele umane există o unitate de natură se poate ca Persoanele divine şi persoanele umane să aibă o unitate deplină fără să se confunde, iar între primele şi ultimele să se realizeze o unire deplină.

Unirea naturii umane cu natura divină într-un ipostas este forma maximală a unirii celor două naturi. Într-un fel, toţi suntem uniţi prin natura noastră în Ipostasul Cuvântului. Pentru această unire maximă Dumnezeu a făcut om pe Fiul Său, ca aşa cum Acesta Se odihneşte ca Dumnezeu în sânul iubitor al Tatălui (In 1, 18) să Se odihnească şi ca om în El şi, împreună cu El, toţi cei adunaţi în comuniunea cu Sine. "Întruparea şi Treimea sunt inseparabile; şi contrar unei anumite critici protestante, contrar liberalismului, care încearcă să se împotrivească Evangheliei, trebuie să subliniem că triadologia ortodoxă îşi are rădăcinile în Evanghelie. E posibil să citeşti Evanghelia şi să nu te întrebi: cine este Iisus? Şi când auzim mărturisirea lui Petru: "Tu eşti Fiul

lui Dumnezeu Celui viu" (Mt. 16, 16), când Evanghelistul Ioan ne descoperă veşnicia Lui în Evanghelia sa, noi înţelegem că singurul răspuns posibil ni-l dă dogma Preasfintei Treimi: Hristos este Fiul Cel unic al lui Dumnezeu, Dumnezeu egal cu Tatăl, identic cu El în Dumnezeire şi deosebit de El ca persoană"[34]. Inseparabilitatea între Întrupare şi Treime se vădeşte nu numai în faptul că Hristos arată în Sine pe Tatăl, ci şi în faptul că Tatăl Se arată El însuşi în Hristos, planând asupra Lui şi uneori dând mărturie clară despre El ca Fiu al Lui (la Botez; la Schimbarea la Faţă). În general Tatăl prin Duhul conduce omenirea spre Hristos, înainte de Hristos, iar într-un mod mai evident, după Hristos. Sfântul Chiril din Alexandria spune: "Deci Tatăl conduce spre Fiul, prin cunoştinţa şi prin dăruirea unei vederi dumnezeieşti, pe cei cărora hotărăşte să le dea harul Său dumnezeiesc. Primindu-i, Fiul le dă viaţa şi adaugă harul Său cel bun celor care au fost smulşi şi scoşi din firea lor proprie, varsă în ei, ca pe nişte scântei de foc, puterea cea de viaţă dătătoare a Sfântului Duh şi-i preface pe de-a întregul spre nemurire"[35]. Sau: "Căci prin Amândoi (prin Tatăl şi Fiul) este adusă înţelegerea fiecăruia; numele Amândurora merg împreună pentru oameni"[36].

g. **Raportul între Sfânta Treime şi Înviere, sau între izvorul mântuirii şi ultima împlinire a ei.** Întruparea Cuvântului fiind manifestarea iubirii Sfintei Treimi faţă de oameni, pune un fundament comuniunii eterne a noastră cu Sfânta Treime. Dar la această comuniune eternă a noastră cu Sfânta Treime se ajunge prin Înviere. În Învierea lui Hristos e activă şi Se revelează din nou, într-un mod şi mai vădit, întreaga Treime, rămânând astfel descoperită în vecii

34. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 136.

35. *Explicarea Evangheliei Sfântului Ioan*, Cartea IV, la cap. 6, 40, P.G. 73, col. 545 A.

36. *Ibidem*, Cartea V, la 8, 19, P.G. 73, col. 592.

vecilor, pentru o comuniune deplină cu noi. După Sfântul Chiril din Alexandria, Treimea şi Învierea sunt dogmele fundamentale. Între Treime şi Înviere există o legătură. Ele sunt alfa şi omega mântuirii, "...deoarece nu firea aceasta a trupului s-a făcut purtătoare vieţii, ci lucrul s-a săvârşit prin lucrarea firii dumnezeieşti şi negrăite, care are în ea şi puterea de a vivifica în chip natural toate; Tatăl prin Fiul a lucrat şi asupra templului acela dumnezeisc, nu pentru că nu putea Cuvântul să-Şi învie propriul trup, ci pentru că tot ce lucrează Tatăl lucrează şi Fiul, (căci e puterea Lui), şi ceea ce săvârşeşte Fiul e sigur de la Tatăl... Deoarece cuvântul nădejdii noastre şi puterea credinţei fără pată s-a întors după mărturisirea Sfintei şi Celei de o fiinţă Treimi la taina referitoare la trup, foarte folositor a spus şi fericitul evanghelist aceasta în capitolele din urmă"[37].

Învierea nu se poate explica fără Sfânta Treime. Toată iconomia mântuirii săvârşită de Sfânta Treime se încheie în Înviere. Pe de altă parte, prin Înviere se comunică viaţa dumnezeiască eternă comună celor Trei Persoane, şi prin aceasta cei ce cred sunt primiţi în interiorul comuniunii treimice. E greu de spus dacă noi intrăm în comuniune eternă cu Persoanele Sfintei Treimi şi între noi, pentru că primim nestricăciunea şi nemurirea, sau viaţa dumnezeiască, sau primim această viaţă pentru că intrăm în comuniune cu Persoanele Treimii.

Viaţa dumnezeiască incoruptibilă se comunică prin Persoanele Sfintei Treimi, prin primirea celor ce cred în comuniunea cu Ele. Viaţa aceasta nu subzistă în mod real în afara Persoanelor treimice. Comuniunea între persoane nu e o relaţie nesubstanţială, iar fiinţa nu subzistă decât în persoanele aflate în comunitate. Unirea paradoxală semnalată de Lossky între Întrupare şi Treime apare şi între Înviere şi Treime.

37. *Ibidem*, Cartea XII, la cap. 20, 35, P.G. 74, col. 724.

Sfinţii Părinţi, trăitori încă într-o perioadă în care ideea de persoană şi de comuniune interpersonală nu era prea dezvoltată, pun accentul în Înviere mai mult pe împărtăşirea naturii umane de viaţa dumnezeiască incoruptibilă. Dar cele două laturi formează un întreg. Incoruptibilitatea ţine de perfecţiunea comuniunii, deci a iubirii treimice.

Sfântul Chiril din Alexandria, deşi pare să pună accentul în înţelegerea Învierii pe viaţa dumnezeiască incoruptibilă comunicată naturii umane, prin faptul că el consideră Învierea drept operă a tuturor Celor trei Persoane, vede şi natura umană căreia i se comunică viaţa eternă ca fiind subzistentă în Persoana Cuvântului, apoi în persoanele umane. În fond include în înţelegerea Învierii atât comunicarea vieţii divine incoruptibile către umanitate, cât şi primirea în comuniunea Sfintei Treimi a naturii umane personificate în Cuvântul. Învierea este o operă comună a Sfintei Treimi, pentru că prin comuniune se comunică viaţa incoruptibilă şi eternă naturii umane, dar viaţa aceasta se comunică de către fiecare Persoană divină în unire cu Celelalte. "Căci corpul cel căzut este al Celui din sămânţa lui David, după trup, adică al lui Hristos, Care primul a fost ridicat la nestricăciune de către Dumnezeu şi Tatăl"[38]. Aceasta a spus-o şi Sfântul Apostol Petru: "Dumnezeu L-a înviat, rupând legăturile morţii, pentru că nu era cu putinţă să fie ţinut de ea" (Fapte 2, 24). Slava pe care o primeşte Hristos de la Tatăl pentru mântuirea omului, o primeşte şi Tatăl de la omul mântuit în Hristos. Căci S-a arătat ca Tată al unui Fiu care ridică pe om la o astfel de înălţime[39].

Dacă moartea este însingurare, Dumnezeu, ca viaţă incoruptibilă, este comuniunea perfectă şi dă această viaţă celor ce cred în El, primindu-i în această comuniune. Cu cât e mai adâncă comuniunea, cu atât e mai deplină viaţa

38. *Ibidem*, Cartea IV, la 7, 8, P.G. 73, col. 644.
39. *Ibidem*, Cartea IX, la 13, 32, P.G. 74, col. 153.

spirituală. Această viaţă nu se poate reduce la o comuniune goală, dar nici comuniunea nu constă într-o relaţie în care nu se comunică o viaţă. Sunt două laturi ale realităţii personale legate tainic şi indisolubil.

De aceea un rol special atribuie Sfântului Duh Sfântul Chiril din Alexandria, în comunicarea vieţii dumnezeieşti. El comunică mai întâi naturii umane puterea de a primi subzistenţă în Persoana Cuvântului prin biruirea legilor naturii care se repetă. Dar această forţă spirituală nu e decât acolo unde există o comuniune deplină. Pe urmă Duhul Sfânt comunică naturii umane puterea de a învia prin biruirea din nou a legilor naturii. Duhul comunică această putere spirituală pentru că e Duhul comuniunii, iar comuniunea deplină nu e decât acolo unde e depăşită doimea. Dacă o persoană, necomunicând fiinţa, pierde certitudinea existenţei pierzându-se în natură, două persoane riscă de asemenea să se scufunde în monotonie sau în natură în comunicarea exclusivă, închisă, egoistă dintre ele. Numai existând trei persoane se poate menţine o continuă împrospătare atât pentru fiecare, cât şi pentu două câte două dintre ele. Numai existând trei persoane, ele nu se confundă una cu alta, sau nu se rup total una de alta. Numai o a treia persoană menţine între două persoane, care se pot schimba ca partenere, unitatea distinctă şi lărgimea iubirii. Numai prin depăşirea doimii, viaţa e cu adevărat bogată, iar în Dumnezeu, nelimitată. Hristos primeşte Duhul ca om pentru că este primit ca om în comunitatea perfectă a Treimii, pentru ca prin El şi noi să fim primiţi în acea comunitate prin har.

De aceea Duhul Sfânt umple de viaţa dumnezeiască umanitatea lui Hristos şi după naşterea Lui. Sfântul Chiril din Alexandria spune: "Fiindcă Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut om, primeşte Duhul de la Tatăl ca unul din noi, neprimind ceva pentru Sine. Căci El era dătătorul Duhului... Îl primeşte ca om ca să-L menţină pentru firea noastră, şi să

înrădăcineze iarăşi în noi harul care ne părăsise, Cel ce n-a ştiut de păcat"[40].

Hristos trăieşte această comuniune deplină cu Tatăl şi cu Duhul chiar şi în trupul Său şi prin aceasta trupul Său se umple de viaţa dumnezeiască incoruptibilă şi se face mediu al puterilor Sale dumnezeieşti. "El umple întreg trupul Său cu lucrarea de-viaţă-făcătoare a Duhului Său". Trupul Lui devine în aşa măsură capabil de a se umple de toată sensibilitatea Lui curată pentru şi prin Duhul, că e numit el însuşi Duh. "De altfel El numeşte aici trupul Său Duh, dar aceasta nu răstoarnă faptul că trupul e trup. Încă prin faptul că este unit în cea mai mare măsură cu El şi îmbracă întreaga putere de viaţă făcătoare a Lui, trupul este numit şi Duh". "Căci prin Duh, şi trupul Său se face de viaţă făcător, întrucât Duhul preface şi preschimbă trupul, prin faptul că acesta primeşte propriile Lui puteri"[41]. Dacă e aşa, Duhul are un rol şi în învierea lui Hristos cu trupul.

Spiritualitatea, comuniunea şi puterea asupra naturii care se repetă lucrează împreună. Spiritualitatea culminantă o atinge trupul prin Înviere. Căci în el Duhul dumnezeiesc, Care reprezintă plinătatea unităţii neconfundate a Persoanelor divine, Şi-a produs efectul deplin asupra umanităţii lui Hristos, ridicând-o la participarea, la spiritualitatea şi comuniunea treimică. Dar nu pentru ca numai trupul Său lipsit de ipostas propriu să participe la comuniunea Ipostasului Său divin cu celelalte Persoane treimice, ci pentru ca, prin el, Hristos să poată realiza o comuniune deplină cu Persoanele Sfintei Treimi. Pentru aceasta trebuie să sporească însă şi trupurile noastre în spiritualitate, iar la urmă să-şi însuşească spiritualitatea deplină a Învierii, în care se află trupul lui Hristos. Un trup lipsit de orice spiritualitate nu e capabil de nici o comuniune, sau împiedică orice nă-

40. *Ibidem*, Cartea II, la 1, 33, P.G. 73, col. 250 D.
41. *Ibidem*, Cartea IV, la 6, 63, P.G. 73, col. 501.

zuinţă spre comuniune, care s-ar mai afla în sufletul din el; iar prin aceasta, e incapabil de a se elibera în oarecare măsură de legile naturii care se repetă automat.

Pe de altă parte, Sfântul Chiril din Alexandria, ca toţi Sfinţii Părinţi, vorbeşte despre o înviere care nu înseamnă umplerea trupului înviat cu sensibilitate pentru Dumnezeu, sau pentru comuniune. De aceea el nu prezintă învierea noastră ca produsă în mod special de Duhul Sfânt, sau cel puţin nu în toate cazurile. În general el spune că învierea noastră e numai o condiţie pentru ca trupul să devină deplin capabil de sălăşluirea Duhului în el şi deci de sensibilitatea pentru El. Dar există şi o stare de înviere căreia nu i se comunică Duhul, deci care nu face trupurile înviate capabile să primească puterea de viaţă făcătoare a Duhului. E o înviere care nu vivifică trupul printr-o spiritualitate, ci dă materiei trupului pur şi simplu puterea neputrezirii. Odată ce materia organizată în trup a devenit incoruptibilă în Hristos, trupul e destinat să devină incoruptibil în toţi oamenii. "Căci a învia este un lucru obştesc şi celor sfinţi şi celor păcătoşi... Iar a se împărtăşi de Duhul Sfânt nu este deloc un lucru comun tuturor, ci este ceva pe deasupra şi în plus faţă de înviere şi în forma unui prisos care se află în comun în toţi cei cărora le va fi hărăzit, adică în cei ce au fost îmbunătăţiţi prin credinţa cea întru Hristos"[42].

Aceasta va fi o înviere spre singurătatea eternă, nu spre comuniune, o înviere a unei persoane cu natura sa redusă la minimum, pentru că nu se va împărtăşi de viaţa sau de natura dumnezeiască. Dacă un minus în existenţă poate avea o subzistenţă într-un ipostas, cum spun Sfinţii Părinţi, el poate avea şi o existenţă eternă în el, pentru ca ipostasul respectiv să sufere de acest minus în eternitate. Un astfel de ipostas stă la marginea existenţei plenare, subzistentă în celelalte ipostasuri. Chinul lui e şi el o anumită par-

42. *Ibidem*, Cartea VI, la 10, 40, P.G. 73, col. 1033.

ticipare la existență, deci o participare la învierea celorlalți spre viața eternă, datorită Învierii lui Hristos. Fără această participare exterioară, ei n-ar suferi de minusul existenței și n-ar aduce chiar prin aceasta un omagiu existenței plenare în comuniune.

h. **Dogma recapitulării eterne în Hristos, operată prin Duhul.** Dar Sfânta Treime a hotărât întruparea, răstignirea, învierea și înălțarea ca om a uneia din Persoanele Ei, pentru ca această Persoană să-i recapituleze pe toți în Sine și pentru ca să-i aducă astfel pe toți în comuniunea eternă cu Dumnezeu Cel în Treime. E o mișcare în cerc care pornește din Treime spre oameni ca să-i aducă în Treime. E o mișcare a Treimii spre noi, pentru revenirea la Ea însăși împreună cu noi. O Persoană divină coboară din Sfânta Treime pentru a reveni nu numai ca Persoană divină, ci și ca persoană umană în Treime, având unită cu Sine toată umanitatea care voiește aceasta, pentru o comuniune cu Treimea infinită.

Sfântul Chiril din Alexandria zice iarăși: "Înțeleptul Pavel, explicând scopul cel unic și adevărat și atotgeneral al întrupării Celui Unuia Născut, zice: "Căci a binevoit Dumnezeu să recapituleze toate în Hristos" (Ef. 1, 10). Iar numele și fapta recapitulării indică readucerea la ceea ce erau la început a celor ce au crezut în ceea ce era contrar"[43].

De abia în opera aceasta a recapitulării, lucrarea Sfântului Duh primește rolul principal, dar nu separat de Hristos și de Tatăl. "Căci deși Se sculase Hristos din morți, nu se dădea încă Duhul umanității de către Tatăl prin Fiul. Fiindcă numai după ce S-a urcat la Dumnezeu Tatăl, ni L-a trimis nouă pe Duhul. De aceea a și zis: "Vă este de folos ca Eu să plec. Căci de nu voi pleca Eu, Mângâietorul nu va veni la voi. Iar de voi pleca, Îl voi trimite la voi" (In 16, 7)"[44].

43. *Ibidem*, Cartea IX, la 14, 20, P.G. 74, col. 273.
44. *Ibidem*, Cartea XII, la 20, 16, P.G. 74, col. 697 C.

Trebuia să Se înalţe Hristos cu trupul la deplina spiritualitate şi comunitate cu Tatăl, pentru ca prin trupul Său ajuns la suprema forţă de iradiere spirituală să reverse pe Duhul. Pe de altă parte, ridicarea celor ce cred la comuniunea cu Dumnezeu în Treime se face numai când o Persoană divină reflectă în lucrarea Ei atât comunitatea cu o altă Persoană divină, cât şi comunitatea cu Celelalte două. De aceea, totdeauna o Persoană e trimisă de Celelalte două în unitatea Lor neconfundată.

Duhul creează comunitatea între noi pentru că în El e comunitatea necontopită a întregii Treimi.

Duhul Sfânt realizează ridicarea creaţiei la starea de Biserică. El e totdeauna între Dumnezeu şi mai mulţi oameni care cred. Prin El Revelaţia, sau Hristos, devine efectivă în oameni, întrucât prin El produce credinţa în aceştia. Prin El Revelaţia se dezvăluie în toată evidenţa şi eficienţa ei şi într-un conţinut din ce în ce mai bogat. Revelaţia s-a încheiat în Hristos, dar se dezvăluie tuturor generaţiilor şi ele o valorifică prin Duhul. Prin Duhul oamenii sunt ridicaţi la participarea tot mai mare a bunătăţilor nesfârşite aşezate în Hristos, pe care le acceptă prin credinţa în El. Iar credinţa nu e niciodată a unui singur om, ci a mai multora. Unde un om poate comunica o credinţă şi altul o primeşte, acolo lucrează Duhul Sfânt între ei doi şi între ei şi Dumnezeu. Biserica se naşte prin coborârea Sfântului Duh, pentru că prin El se naşte credinţa. Dar se naşte în mai mulţi şi ei sunt umpluţi de elanul transmiterii credinţei. De aceea Se coboară în chip de mai multe limbi de foc. Biserica continuă prin El, pentru că prin El continuă să se transmită credinţa de la om la om, de la generaţie la generaţie, prin grai de foc.

Biserica ia fiinţă la Rusalii, pentru că atunci Se coboară Duhul, Care dă Apostolilor focul credinţei ferme şi al propovăduirii ei fierbinţi şi înţelegerea întregii comori de bunătăţi aşezate în Hristos. Sfântul Chiril din Alexandria spune:

"Când cunoscătorii lui Hristos aveau să comunice fiecărei limbi și fiecărui neam propovăduirea evanghelică și mântuitoare, le-a dat semnul limbilor". "Le-a împărțit daruri diferite, pentru ca, precum acest trup gros și pământesc se alcătuiește din părticele, așa și Hristos sau trupul Lui să-și aibă alcătuirea atotdesăvârșită din mulțimea sfinților aduși la unitatea duhovnicească"[45].

3. Teologia ca slujire bisericească de explicare și aprofundare a dogmelor sau a planului de mântuire și de înviorare a lucrării slujitoare a Bisericii

a. **Caracterul definit al formulelor dogmatice și explicarea lor teologică interminabilă.** Dogmele – ca expresie doctrinară a planului de mântuire și de îndumnezeire a celor ce cred, realizat prin Biserică de Hristos și de Duhul Sfânt, sau a "comorilor de înțelepciune" și de viață dumnezeiască puse la dispoziția noastră în Hristos, pentru însușirea lor treptată de către noi în cursul vieții pământești și a totalității lor în viața veșnică – au nevoie de o punere continuă în lumină a conținutului lor nesfârșit. Opera aceasta o face Biserica prin teologie.

Rezultatele explicării teologice intrate în întrebuințarea permanentă a Bisericii devin învățătura Bisericii, care este identică cu Tradiția bisericească în sens larg, cuprinzând în ea o înțelegere îmbogățită a Sfintei Scripturi și a Tradiției apostolice, pusă în slujba propovăduirii și a slujirii sfințitoare și pastorale a Bisericii.

Credincioșii nu pot rămâne numai la repetarea formulelor schematice ale dogmelor, ci caută să intre în adâncimea nesfârșită a înțelesului lor, ajutați de o explicare bazată pe Sfânta Scriptură și pe Sfânta Tradiție. Teologia este astfel o necesitate impusă de trebuința Bisericii de a explica credincioșilor punctele credinței.

45. *Fragmenta in Acta Apostolorum*, P.G. 74, col. 757.

Nevoia explicării teologice a dogmelor ca puncte definite ale credinţei vine în primul rând din faptul că ele sunt formule concise care cuprind atât raportul lui Dumnezeu cel infinit cu creatura finită, în drumul nesfârşit al acesteia spre infinit, cât şi raţiunea Lui neîntreruptă pentru mântuirea sau îndumnezeirea acesteia. Ca atare dogmele, deşi definite în formă, au un conţinut infinit, care se cere mereu şi tot mai mult scos la iveală, fără ca să poată fi scos vreodată în întregime. Dumnezeu, în acţiunea Sa de desăvârşire a noastră şi având ca răspuns acţiunea noastră spre desăvârşire, Se orientează şi după împrejurările noi în care trăim, şi însăşi acţiunea aceasta interminabilă este înţeleasă mereu sub aspecte noi de către noi.

Caracterul definit al formulelor dogmatice nu contrazice conţinutul lor infinit, ci-l asigură. Însuşi faptul că ceva există defineşte acel ceva faţă de ceea ce nu există. Numai nimicul nu se defineşte în nici un fel. Pe drept cuvânt observă fizicianul Bernhard Philibert: "Ultima graniţă, care întemeiază existenţa a ceea ce este, este graniţa faţă de *nimic*. Ceea ce este se deosebeşte de *nimic*. Ceea ce este are o existenţă care se manifestă în mod schimbător. Nimicul însuşi nu are nici o graniţă, nici o deosebire, nici o existenţă care se manifestă în mod schimbător. În *nimic*, se anulează şi graniţa, şi deosebirea, şi putinţa de manifestare schimbătoare"[46].

46. *Der Dreieine,* Christians-Verlag, Stein am Rhein, 1970, p. 103. Dumnezeu Se deosebeşte de *nimic* incomparabil mai mult şi mai definitiv decât orice altă existenţă, pentru că El nu este ameninţat în existenţa Sa de *nimic*. Dar prin Dumnezeu este chemat şi omul să se distingă în mod total şi definitiv de *nimic*.

Dumnezeu şi omul sunt cele două realităţi fundamentale definite în dogme. Iar a doua fiind legată de prima, constituie împreună cu ea o singură dogmă. Dumnezeu şi omul sunt definiţi ca dogmele fundamentale pentru că sunt existenţele fundamentale, în acelaşi timp evidente şi neînţelese. Evidente, pentru că fără ele nimic nu are sens, şi pline de mister, pentru că sunt de un conţinut inepuizabil. În existenţa radical deosebită de *nimic* a lui Dumnezeu e dată infinitatea existenţei Lui. Dar

Dogma unirii naturii divine cu cea umană într-o singură Persoană fără alterarea şi fără confundarea nici uneia din ele, pune şi ea o graniţă precisă, riguroasă între ea şi oricare altă afirmare şi deci o definire, unind în acelaşi timp două mari mistere, misterele fundamentale ale existenţei. Tocmai prin definirea dogmatică a acestei uniri se afirmă şi se păstrează infinitatea divină şi participarea umană la această infinitate. Renunţarea la această definiţie dogmatică ar echivala cu admiterea desfiinţării fie a infinităţii şi absolutităţii divine, fie a participării umane la ea fără suprimarea omului.

Căci trebuie menţionat că dogma aceasta afirmă faptul evident că, prin participarea la existenţa divină infinită, omul e asigurat ca existenţă proprie, nu numai faţă de *nimic*, ci şi faţă de Dumnezeu. Dogma creştină despre unirea firii dumnezeieşti şi a celei omeneşti în Persoana lui Dumnezeu Cuvântul nu preconizează pierderea omului în infinitatea lui Dumnezeu. Ea pune în evidenţă menţinerea noastră chiar la nivelul acestei supreme uniri între divin şi uman; ba, mai mult chiar, ea asigură umanului o maxină dezvoltare. Taina comuniunii între persoane se caracterizează tocmai prin acest paradox: unirea şi menţinerea persoanelor prin ea. Iubirea între persoane realizează unirea maximă între ele, dar în acelaşi timp produce bucuria uneia de alta şi deosebirea între ele. Dumnezeu ca persoană rămâne mereu un *Tu* deosebit pentru omul unit cu El. În comuniunea persoanelor, fiecare rămâne în acelaşi timp o graniţă pentru cealaltă; fiecare om o are în sine pe cealaltă, dar ca deosebită. În interioritatea lor e o alteritate. În credinţa creştină omul rămâne definit ca om chiar în maxi-

în raportul Lui cu noi intră putinţa definirii lucrării Lui. În graniţa Lui radicală faţă de nimic stă infinitatea existenţei Lui şi neputinţa de a o înţelege vreodată deplin. Iar în faptul că şi noi primim o graniţă reală şi definitivă faţă de *nimic*, ne împărtăşim şi noi de o existenţă infinită în dezvoltare şi inepuizabilă în cunoaştere, într-o formă proprie umană.

ma unire cu Dumnezeu şi în împărtăşirea de infinitatea lui Dumnezeu. Sau, mai precis, cel ce crede se adânceşte la maximum şi în ceea ce este el, ca creatură deosebită de Dumnezeu, în unirea cu Dumnezeu. Structurile diferite se menţin în mod strict, deşi îşi devin interioare; sau, se menţin tocmai pentru că îşi sunt reciproc interioare. Acest fapt e propriu şi lumii în unitatea şi varietatea componentelor sale, sau în raportul ei etern şi desăvârşit cu Dumnezeu. Aceasta e semnificaţia cea mai adâncă a transcendeţei lui Dumnezeu. *Dacă n-ar exista un* absolut transcendent, ci absolutul ar fi imanent şi impersonal, toate s-ar preface în toate, căci în acest absolut toate sunt una în mod indistinct, ca în temelia de aceeaşi esenţă a lor.

Dogmele sunt definiţii sau "delimitări" (horoi) stricte. Dar ele delimitează infinitatea lui Dumnezeu faţă de finit şi capacitatea de înaintare infinită a omului, sau infinitatea lui Dumnezeu şi capacitatea de infinit a omului finit, solidară cu infinitatea lui Dumnezeu şi în neîncetată apropiere spre ea.

Renunţarea la delimitarea fiecăreia din acestea, sau la delimitarea solidară a lor, care nu sunt – nici una, nici cealaltă – lipsite de o mişcare, ar transforma adâncimea fără limită a existenţei lor îmbinate, într-o baltă fără semnificaţie, în care e posibil orice, dar nimic cu adevărat nou şi profund. Dogmele sunt formule destul de generale, ele nu intră în amănunte. Dar tocmai prin aceasta asigură lărgimea infinităţii conţinutului cuprins în ele. Totuşi, generalitatea lor nu înseamnă lipsa oricărei precizii. Structurile fundamentale ale mântuirii sunt bine precizate în conturul lor general.

S-a remarcat caracterul paradoxal al formulelor dogmatice: Dumnezeu este *unul în fiinţă şi întreit în persoane*, este neschimbabil dar viu, activ şi nou în acţiunea Lui de proniere şi mântuire a lumii; Hristos este Dumnezeu şi om; omul rămâne fiinţă creată şi totuşi se îndumnezeieşte. Dar, *paradoxul e pretutindeni*. Cu deosebire, el e propriu per-

soanei în general, pentru că ea nu e supusă unei legi uniformizatoare şi pentru că poate îmbrăţişa totul. Persoana e o unitate, dar de o nesfârşită bogăţie: e aceeaşi, şi totuşi e nesfârşit de variată şi de nouă în manifestările şi stările ei. Relaţiile dintre persoane manifestă şi mai mult acest caracter paradoxal. Omul este autonom, şi totuşi nu poate avea o viaţă şi nu se poate realiza decât în comuniune cu alţii. Orice reducere silnică a unuia din aspectele existenţei umane la celălalt aspect produce în ea o suferinţă, pentru că e contrară existenţei ei. Chiar în relaţiile ei cu lumea, persoana îşi arată acest caracter paradoxal: ea îmbrăţişează lumea în toată varietatea ei, aducând-o la o unitate, şi totuşi rămâne ea însăşi distinctă şi una, şi menţine lumea în varietatea ei. Cu atât mai inevitabil e paradoxul în relaţiile lui Dumnezeu cel infinit cu lumea limitată şi creată: Dumnezeu cel unul, având viaţa într-un mod mai presus de înţelegere, e într-o iubire interpersonală.

Formulele dogmatice sunt paradoxale pentru că prind în ele aspecte contradictorii esenţiale ale realităţii vii şi de o bogăţie inepuizabilă. Dogmele exprimă astfel în ele totul: infinitul şi finitul, unite, fără desfiinţare, în toate aspectele lor.

Teologia are ca obiect de interminabilă reflexie conţinutul atotcuprinzător şi infinit al formulelor dogmatice, care delimitează şi asigură strict acest infinit în bogăţia neconfundată a aspectelor lui de inepuizabilă adâncime şi complexitate.

Dar teologia, la rândul ei, trebuie să rămână în cadrul formulelor generale şi totuşi precise ale dogmelor, tocmai pentru a le menţine pe acestea ca obiect de reflexie şi de adâncire interminabilă. Natura divină, natura umană, mai ales unite în mod culminant, dar neconfundat în Persoana dumnezeiască a lui Hristos, cuprind şi oferă reflexiei un conţinut infinit. Niciodată nu se poate epuiza explicarea naturii divine şi umane în bogăţia lor de viaţă şi în acelaşi timp în caracterul lor inalterabil, cum nu se poate epuiza

descrierea adâncimii şi complexităţii unirii lor într-o Persoană care este, Ea însăşi, o taină inepuizabilă, mereu nouă şi totuşi inalterabilă.

Toată teologia care explicitează conţinutul infinit din cadrul formulelor precise ale dogmelor e o expresie lărgită a acelor dogme. S-a vorbit de o deosebire între dogme şi teologumene. Dogmele ar fi formulele stabilite de Biserică, teologumenele, unele explicări teologice care nu au căpătat încă o formulare bisericească oficială, dar care rezultă din dogme. Dar aceasta implică, pe lângă deosebirea între dogme şi teologumene, deosebirea între explicările socotite teologumene şi celelalte explicări. Aceste alte explicări ar ţine în mod organic de dogme. Dar atunci, de ce n-ar ţine şi teologumenele organic de dogme, dacă rezultă din ele?

De fapt, toate explicările dogmelor dacă rămân în cadrul formulelor dogmatice ţin organic de dogme. Iar dacă nu rămân în cadrul acelor formule, nu pot fi socotite nici teologumene şi nu pot aspira la învestirea lor cu caracter de formule dogmatice în cine ştie ce viitor. Ele sunt explicări care nu sunt asimilate ca explicitări ale dogmelor sale de către Biserică, şi cu vremea cad în desuetudine.

Totuşi, deşi orice adevărată teologie făcută în cadrul Bisericii este explicitarea conţinutului dogmelor ei, Biserica nu învesteşte orice explicitare cu autoritatea de învăţătură a ei. Sau, ele au o autoritate prin însuşi faptul că sunt implicate în dogmele formulate. Biserica îşi înmulţeşte necontenit explicitările ei dogmatice, dar concentrează într-o formulă strict dogmatică explicitarea mai bogată a unei formule anterioare numai când acea explicitare e confruntată cu vreo explicitare neorganică a formulelor vechi, sau când o astfel de explicitare începe să producă confuzii şi dezbinări în Biserică.

b. **Teologia şi învăţătura bisericească.** Când explicaţiile teologice sunt explicitări organice ale dogmelor şi folositoare înviorării vieţii bisericeşti – şi ca atare intră în pro-

povăduirea generală și permanentă a Bisericii –, ele se însumează în învățătura Bisericii în sens larg. Așa s-a întâmplat cu aproape toată teologia Sfinților Părinți. Între dogmele și învățătura Bisericii este pe de o parte o identitate de fond, pe de alta, o distincție de formă. Învățătura ține pe de o parte organic de dogme, fiind conținutul explicitat al dogmelor. Dar pe de altă parte, până ce învățătura nu s-a definit oficial prin Sinoadele ecumenice, sau nu s-a însușit de consensul sinoadelor locale, ea rămâne ca învățătură bisericească în sens larg.

Învățătura are autoritate de Tradiție bisericească dacă a intrat în uzul general al Bisericii, dar nu are totuși autoritatea pe care o au definițiile dogmatice și punctele de credință asupra cărora s-au exprimat oficial sinoadele locale într-un consens. Adică, are autoritatea bisericească în conținutul ei general, dar nu autoritatea unor formule dogmatice.

Biserica își sporește astfel învățătura, păstrând însă în același timp termenii fundamentali dogmatici de totdeauna. Își sporește învățătura prin teologie, pentru că pune acești termeni în lumină pentru fiecare generație de credincioși, corespunzător înțelegerii ei determinate de stadiul de dezvoltare spirituală în care aceștia se află.

Teologia este reflexia asupra conținutului credinței moștenit din mărturia și trăirea inițială a Revelației pe care o avem în Scriptură și în Tradiția apostolică, în scopul de a-l face eficient ca factor de mântuire pentru fiecare generație de credincioși. Teologie în sensul acesta s-a făcut de către toți membrii Bisericii și totdeauna. Teologie au făcut și Apostolii, care n-au primit și nici nu au transmis numai Revelația, ci au trăit-o și au expus-o, trecută prin trăirea lor, după modul de înțelegere al oamenilor din timpul lor. Teologie au făcut Sfinții Părinți, teologie face fiecare preot când tălmăcește Revelația pentru a fi trăită de credincioșii săi.

Totuși nu toată teologia devine învățătură bisericească, ci numai aceea pe care o absoarbe Biserica prin consensul

ei unanim în timp şi spaţiu. Iar Biserica o absoarbe numai pe aceea pe care timpul o dovedeşte că a fost asimilată organic trăirii creştine anterioare a conţinutului cuprins în Hristos, numai pe aceea care se dovedeşte cu timpul că a tălmăcit aceeaşi trăire a aceleiaşi Revelaţii concentrate în Hristos. Chiar din teologia făcută de teologi, multe lucruri rămân neasimilate în învăţătura Bisericii şi prin aceasta se dovedesc caduce.

Deci este o deosebire între învăţătura bisericească cu un caracter obligatoriu şi permanent şi teologia care poate cuprinde explicări legate de un anumit timp şi care a avut poate o circulaţie curentă în Biserică într-un anumit timp. Aceasta nu e teologia pe care o face Biserica în calitate de trup unitar, ci unii membri ai Bisericii, ierarhi, preoţi, laici, într-un mod oarecum individual. Dimpotrivă, învăţătura Bisericii se constituie din ceea ce Biserica, în calitate de trup unitar al lui Hristos, reţine ca valoare permanentă din gândirea teologică a inşilor, chiar dacă aceasta a fost provocată de trebuinţele diferitelor epoci. Aceasta se dovedeşte teologie a Bisericii în calitate de trup unitar.

Aşadar, în Biserică se face teologie şi Biserica menţine din ea ca învăţătură permanentă ceea ce explicitează autentic planul de îndumnezeire a omului. Teologia se face în Biserică prin gândirea personală a membrilor ei, iar învăţătura se constituie din ceea ce rămâne permanent din gândirea lor devenită comună, dovedită ca teologie a Bisericii ca trup unitar. Teologia şi învăţătura bisericească nu sunt însă de competenţa a două sectoare distincte şi parţiale din Biserică, cum este în catolicism. Acolo teologia o fac teologii ca specialişti, iar învăţătura bisericească o fixează magisterul Bisericii sau corpul ierarhiei şi, în ultima instanţă, papa. Acesta pretinde că are în excluzivitate o "harismă" pe care nu o are Biserica în întregime şi în baza acestei harisme el singur fixează învăţătura bisericească, fără Biserică. În Ortodoxie, Biserica nu poate greşi, atât prin faptul

că e călăuzită de Sfântul Duh, cât şi în calitate de corp al lui Hristos în întregime, care păzeşte "depozitul" moştenit prin trăire, reprezentat în sinoade de episcopi. Biserica în întregime realizează prin Duhul Sfânt, duhul comuniunii, o intercondiţionare simfonică a gândurilor personale. Din acest corp al Bisericii fac parte toţi membrii ei şi toţi fac teologie mai mult sau mai puţin. Şi din intercondiţionarea lor în Biserică rezultă învăţătura fără greşeală a Bisericii, care se verifică însă ca atare numai după trecerea unui timp suficient.

Dar şi teologia adevărată ca exprimare a teologilor e călăuzită, pe de o parte, de responsabilitatea pentru mântuirea credincioşilor, pe care o au şi păstorii ei (şi cu deosebire a credincioşilor din timpul în care ea se face); pe de altă parte, ea e călăuzită de credinţa şi de experienţa duhovnicească din Biserică. "Opţiunea arbitrară" *(hairesis)* poate fi proprie uneori şi unor membri ai ierarhiei. Dar Biserica, în totalitatea ei de trup al lui Hristos, este aceea care nu greşeşte şi receptează ceea ce nu e greşit, adică ceea ce nu periclitează mântuirea credincioşilor ei, fie că emană de la teologi, fie de la ierarhi sau de la laici.

c. **Responsabilitatea teologiei pentru viaţa bisericească şi pentru progresul ei spiritual.** Progresul teologiei e făcut posibil de infinitatea divină în forma umană pusă la dispoziţia oamenilor, dar el e făcut necesar de trebuinţa de a face acest infinit accesibil credincioşilor din fiecare timp, la al căror nivel de înţelegere şi de viaţă duhovnicească au contribuit eforturile spirituale ale generaţiilor anterioare. Credincioşii aceştia fac parte din Biserică şi mântuirea lor se realizează în solidaritatea lor în Biserică. Teologii trebuie să-şi încadreze slujirea lor în această operă de mântuire a credincioşilor Bisericii din fiecare timp. De aceea reflexia teologică personală trebuie să fie animată nu de dorinţa de originalitate cu orice preţ, ci de explicarea a ceea ce e moştenire comună şi slujeşte mântuirii credincioşilor Bisericii

din acel timp; ea trebuie să stea în strânsă intimitate cu viaţa de rugăciune şi de slujire a Bisericii, pentru a adânci şi înviora această slujire. Fără aceasta, Biserica poate deveni formalistă în slujirea ei, iar teologia, rece şi individualistă.

Rezultatele reflexiei teologice personale se vor încadra cu atât mai sigur în învăţătura Bisericii, cu cât ea va fi hrănită mai mult de această învăţătură moştenită din tot trecutul şi de practicarea ei în rugăciune, în cultul, în spiritualitatea autentică a Bisericii, în dialogul viu al Bisericii cu Hristos şi cu cât ea se va încadra mai deplin în acest dialog, fiind ea însăşi un dialog cu Hristos şi înviorând şi îmbogăţind dialogul Bisericii. De aceea s-a spus: "Dacă eşti teolog, roagă-te cu adevărat; şi dacă te rogi cu adevărat, eşti teolog"[47]. "Întâi e rugăciunea, apoi cuvântul" (de teologhisire), a spus Sfântul Ioan Gură de Aur. Aşa au spus şi Apostolii: "Iar noi să stăruim în rugăciune şi în slujirea cuvântului" (Fapte 6, 4). Dar rugăciunea e mai caldă când se face în comun. Iar în rugăciunea comună se realizează şi comunitatea în gândire. Tot Sfântul Ioan Gură de Aur spune: "E cu putinţă să te rogi şi acasă, dar e cu neputinţă să te rogi ca în biserică. Nu vei fi ascultat când chemi pe Dumnezeu singur aşa cum eşti ascultat când o faci cu fraţii tăi. Căci aici e ceva mai mult: e unitatea în cuget şi în cuvinte şi legătura iubirii şi rugăciunea preoţilor"[48].

Teologul trebuie să participe la această rugăciune şi la viaţa Bisericii, căci teologia vrea să cunoască pe Dumnezeu din experienţa lucrării Lui mântuitoare asupra oamenilor. Dar nu o va cunoaşte dacă nu intră într-un raport personal de dragoste cu Dumnezeu şi cu credincioşii, prin rugăciune. Deci şi mai mult e teolog cel ce se roagă cu ceilalţi membri ai Bisericii. Căci în dragostea lor comună faţă de Dumnezeu se descoperă mai mult lucrarea mântuitoare şi

47. Evagrie Monahul, *Cuvânt despre rugăciune*, cap. 60, în Filoc. rom. I, p. 81.

48. *Despre natura lui Dumnezeu cel necuprins*, III, P.G. 48, col. 725.

de credincioşii din timpul respectiv, deci faţă de datoria de a lucra pentru înviorarea religioasă din timpul respectiv. Dar aceasta însemna şi o lipsă de responsabilitate faţă de bogăţia şi adâncimea Revelaţiei, exprimată în Sfânta Scriptură şi în Tradiţia apostolică şi patristică.

Această teologie era vinovată de o întreită infidelitate: faţă de caracterul nelimitat al Revelaţiei, faţă de contemporaneitate şi faţă de viitor.

Teologia este, vrând-nevrând, legată în diferitele ei perioade într-o anumită măsură de conceptele acelor perioade. De aceea fixarea în conceptele care şi-au pierdut valabilitatea cu trecerea perioadei din care le-a luat, voinţa de a le menţine permanent ca bază a teologiei fac din formulările acestei teologii piese moarte şi străine pentru viaţa Bisericii şi a credincioşilor din perioadele care se succed. La aceasta se aplică cu deosebire ceea ce am menţionat, că nu totul din teologie este asimilat de învăţătura bisericească definitivă. Biserica asimilează în învăţătura sa numai ceea ce de fapt îşi are o relevanţă pentru orice timp. De aceea e bine când teologia ia din gândirea fiecărui timp ceea ce e permanent valabil.

Dar şi mai păgubitoare este o teologie care părăseşte cu totul Revelaţia în Hristos, păstrată în Sfânta Scriptură şi în Tradiţia Bisericii, în voinţa de a se adapta la ceea ce consideră ea că reprezintă exclusiv spiritul timpului. Aşa este teologia protestantă bultmaniană, care declară toate evenimentele esenţiale de la începutul creştinismului ca fiind mituri. Aşa este concepţia înrudită a episcopului anglican Robinson, sau teoria unui creştinism fără Dumnezeu, a mişcării teologice americane, "moartea lui Dumnezeu".

Creştinismul nu poate fi folositor nici unui timp, prin urmare nici celui de azi, dacă nu-i aduce ceva ce numai el îi poate aduce: legătura cu sursa infinită de putere a lui Dumnezeu devenit om. Numai aşa poate ajuta el progresu-

lui, printr-o neîncetată spiritualizare. Noi, teologii de azi, putem şi suntem datori să relevăm mai mult ca în trecut aportul umanist creştin al actelor principale ale Revelaţiei divine culminante în Hristos – ca Întruparea Fiului lui Dumnezeu, jertfa Lui pe Cruce, Învierea şi Înălţarea Lui ca om – cu consecinţele care decurg din ele pentru slujirea progresului şi spiritualizării în general. Acesta este sensul pozitiv al deschiderii teologiei faţă de lume, rămânând fidelă ei înseşi: să dea toată atenţia lui *saeculum*, în sensul recunoaşterii consistenţei şi valorii lumii, ajutorului ce trebuie să i-l dea spre o adevărată dezvoltare a ceea ce constituie adevărata umanitate creştină. Dogmele întrupării, învierii, îndumnezeirii au un mare aport la acest progres al umanului în autenticitatea lui.

Unirea ipostatică a celor două firi în Hristos, contrar dochetismului (teoria despre o umanitate părută numai în Hristos), nu e decât *fortificarea eternă a relativului prin* absolut, deci a creatului.

Pe cât de păgubitoare este teologia fixată în formulele trecutului, pe atât de insuficientă este teologia alipită exclusiv de prezent.

Dar tot pe atât de păgubitoare şi generatoare de dezordine este şi teologia care nu acordă atenţie decât viitorului, o teologie dominată de un spirit exclusiv eshatologic, care neglijează realitatea vieţii prezente şi ajutorul ce trebuie dat acesteia. Acest caracter se manifestă adeseori în teologia protestantă care depreciază prezentul şi obligaţia de înduhovnicire a omului în timp şi de chemare a lui la îndeplinirea obligaţiilor faţă de semenii lui de azi, fiind preocupată exclusiv de nădejdea eshatologică. Aşteptarea încordată a vieţii de după sfârşitul lumii capătă un accent aproape exclusiv, mai ales în unele denominaţiuni neoprotestante.

O teologie creştină completă şi deschisă unui progres adevărat trebuie să fie însufleţită desigur şi de nădejdea şi de perspectiva viitorului eshatologic, dar nădejdea şi perspectiva aceasta sunt susţinute de experienţa prezentă a unui progres continuu în înduhovnicire şi în îmbunătăţirea relaţiilor iubitoare dintre oameni. Spre acest viitor se înaintează prin progresul spiritual prezent din sursa pusă la temelie de Revelaţia culminantă în Hristos, realizată acum două mii de ani, precum ne asigură documentele biblice ale acestei Revelaţii şi mărturia secolelor creştine de până acum.

Chiar prin fidelitatea faţă de faptele şi cuvintele lui Hristos, cunoscute din predica apostolică, teologia poate totuşi înainta în înţelegere, fără să depăşească conţinutul Revelaţiei[52].

Teologia trebuie să fie, ca şi Biserica, apostolică, contemporană cu fiecare epocă şi profetic-eshatologică. Dar ea nu trebuie să se rupă de Biserică în progresul ei, ci să înainteze cu Biserica, care este condusă înainte spre Împărăţia cerului. Ea trebuie să fie apostolică, pentru că trebuie să fie necontenit o mărturie despre Hristos, Revelaţia completă, cum şi predica Apostolilor a fost o mărturie despre Hristos, Revelaţia definitivă. Ea trebuie să fie în acelaşi timp eshatologică, pentru că în Hristos şi în predica apostolică se cuprinde şi eshatologicul. Dar ea nu trebuie să fie profetică

52. Teologul T. M. Parker spune: "Nici cel mai profund teolog n-a sondat deplin adâncimile Revelaţiei şi noi toţi ne cheltuim viaţa crescând încet în ceea ce este, în cel mai bun caz, o cunoaştere incompletă a credinţei. Noi acceptăm cuvântul lui Dumnezeu ca întreg, pentru că e cuvântul lui Dumnezeu, care nu ne poate înşela şi nu poate fi înşelat... Dar oricât de mari ar fi cultura şi inteligenţa noastră naturală, noi rămânem incapabili să luăm în minţile noastre înguste bogăţiile depline ale credinţei" (citat în volumul colectiv cuprinzând "Raportul la cel de al şaselea Congres Anglo-Catolic", p. 74).

în sensul că ar prezice o treaptă viitoare mai înaltă decât cea a Revelaţiei în Hristos, ci în sensul că schiţează paşi viitori în descoperirea comorilor ascunse în Hristos. Ea poate fi profetică explicând pe Hristos cel înviat, ca reprezentând starea noastră din viaţa viitoare, dar nu promiţând o treaptă viitoare dincolo de Hristos. Acest caracter poate fi numit profetic-eshatologic, şi nu profetic pur şi simplu, pentru faptul că nu profeţeşte altceva decât un viitor dat în Hristos, de care ne vom împărtăşi şi noi în viaţa viitoare.

Teologia creştină care răspunde tuturor condiţiilor amintite promovează progresul şi ca atare uşurează eficienţa Revelaţiei în continuare neîntreruptă. În acest sens, ea este o teologie a credinţei, a dragostei şi a nădejdii. Prin credinţă, manifestă certitudinea în revelarea reală a lui Dumnezeu în Hristos; prin nădejde, deschide credincioşilor perspectiva spre asimilarea completă a bunătăţilor lui Hristos cel revelat; prin dragoste, îi ajută să se unească încă de pe acum cu Hristos şi între ei. Prin credinţă e fidelă revelaţiei realizate în trecut, prin nădejde e deschisă viitorului de participare deplină la bunătăţile lui Hristos şi conduce înaintarea spre El, iar prin dragoste susţine participarea de pe acum la aceste bunătăţi, printr-o comuniune mereu sporită cu Hristos şi cu semenii. Prin aceste trei însuşiri, teologia este tradiţională şi, în acelaşi timp, contemporană şi profetic-eshatologică. Ea e fidelă trecutului, dar nu e închisă în trecut, e fidelă omenirii de azi, dar are privirea deschisă dincolo de faza ei actuală. Teologia trebuie să fie ancorată în fundamentul neschimbat pus de Hristos, dar în acelaşi timp face accesibile bunătăţile lui Hristos oamenilor de azi şi îi pregăteşte pentru deplina participare la ele în veacul viitor, constituind prin aceasta un ferment al progresului în fiecare timp.

Pe de altă parte, progresul în înţelegerea dogmelor e posibil pentru că şi conţinutul lor este infinit şi, ca atare,

apofatic (negrăit) sau cu neputinţă de cuprins vreodată în noţiuni şi cuvinte care să-l epuizeze. "Apofatismul tradiţiei răsăritene ne învaţă să vedem în dogmele Bisericii, înainte de toate, semnificaţia lor negativă, care opreşte mintea noastră de a urma căile sale naturale şi de a forma noţiuni ce ar putea să înlocuiască realităţile spirituale. Pentru că creştinismul nu e o şcoală filosofică, speculând cu noţiuni abstracte, ci înainte de toate este comuniunea cu Dumnezeu cel viu"[53].

Progresul are forma accentuării mai puternice când a unui aspect din bogăţia inepuizabilă a dogmelor, când a altuia, potrivit preocupărilor şi vârstei spirituale a credincioşilor din acel timp. Dar acest aspect mai puternic accentuat deschide înţelegerea sporită pentru tot conţinutul dogmelor şi făgăduieşte o viitoare înaintare în înţelegera lui. "În istoria gândirii teologice se succed diferite perioade, ca nişte cicluri în învăţătura de credinţă, în care un aspect al tradiţiei creştine primeşte o însemnătate exclusivă în comparaţie cu altele, în care toate temele învăţăturii se tratează, la un nivel sau altul, în legătură cu o singură problemă care a devenit, pentru conştiinţa dogmatică în acel moment, centrală"[54].

Prin teologia ce se face în ea, Biserica înaintează sub lumina "Soarelui dreptăţii", care creşte continuu, umplând-o şi pe ea de tot mai multă lumină. Continua călătorie sub acelaşi soare, care totuşi îşi sporeşte arătarea, este *Tradiţia* bisericească; iar lumina autentică a soarelui, care se acumulează ca zestre şi ca un bun permanent tălmăcit de vederea teologică, devine învăţătura bisericească. Lumina aceasta, din care creşte şi pe care o sporeşte teologia tăl-

53. Vl. Lossky, "Ocerk misticescoe bogoslovia Vostocinoi Tzerkvi", în *Bogoslovskie Trudî*, Izdanie Moskovskoi Patriarhii, 1972, p. 26.

54. Idem, "Videnie Boga v vizantinscom bogoslovii", în *Bogoslovskie Trudî...*, p. 195.

măcind-o sub soarele mereu sporit al Revelaţiei, îmbogăţeşte Tradiţia bisericească şi – imprimată ca forţă transformatoare în fiinţa credincioşilor – produce spiritualizarea lor. Căci spiritualizarea este arătarea treptată a prezenţei lui Hristos, prin fiinţa credincioşilor, care se transformă în înţeles ascendent sau se subţiază continuu ca înţelegere, ca sensibilitate, cuviinţă şi dragoste în relaţii, ca penetrare în complexitatea şi profunzimea realităţii divine şi a celei umane unite cu ea.

Teologia creşte sub soarele Revelaţiei, care, odată apărut în Persoana lui Iisus Hristos, luminează tot timpul în Biserică şi în membrii ei, cu această lumină care se numeşte Tradiţie; iar tălmăcirea ei operată de teologie şi asimilată de Biserică este învăţătura bisericească. Teologia urmează traiectoria acestui soare şi creşterea lui în fiinţa Bisericii ca comuniune, sporind însăşi conştiinţa Bisericii şi redând nuanţele noi în care se arată, la fiecare pas şi fără să se schimbe în fond, sporul lui de lumină. Astfel, teologia deschide perspectiva spre arătarea Lui deplină la sfârşitul timpului.

Teologia e promovatoare de progres, ajutând progresul spiritual al omenirii creştine spre comuniunea eshatologică universală şi desăvârşită. Teologia face parte din mişcarea spiritului uman spre deplina unire cu Dumnezeu, având un rol deosebit de eficient în această mişcare prin rolul ei de explicatoare a acestei mişcări.

Mişcarea aceasta a spiritului uman a apărat-o Sfântul Maxim Mărturisitorul împotriva origenismului, care socotea mişcarea ca fiind produsul căderii spiritelor din unitatea primară[55]. Dacă prin trăirea duhovnicească din Biserică această mişcare se realizează practic în modul cel mai stăruitor, teologia, care îndeplineşte cu deosebire slujirea

55. În opera *Ambigua*, P.G. 91, col. 1031, 1418.

de a explica mişcarea aceasta şi deci de a o ajuta, este chemată să ajute în general toată mişcarea creaţiei spre Dumnezeu. Dar ea reuşeşte să facă aceasta deschizând vederea spre Dumnezeu azi, o mai deplină vedere a lui Dumnezeu mâine, luând putere din Dumnezeu care i-a dat omului acest impuls prin creaţie, şi Bisericii şi teologiei prin Întruparea Fiului Său, prin Răstignirea şi Învierea Lui. Ea va fi eficientă dacă va fi mereu în faţa lui Dumnezeu, ajutând pe credincioşi să fie şi ei la fel în toată lucrarea lor: să-L vadă prin formulele trecutului, să-L exprime prin explicaţiile prezentului, să nădăjduiască şi să îndemne la înaintare spre deplina unire cu El în viaţa viitoare.

PARTEA ÎNTÂI

ÎNVĂŢĂTURA CREŞTINĂ ORTODOXĂ DESPRE DUMNEZEU

I

Trei moduri ale cunoașterii lui Dumnezeu și atributele Lui

A

Cunoașterea rațională și cunoașterea apofatică a lui Dumnezeu. Legătura dintre ele

1. Nedespărțirea cunoașterii raționale și apofatice a lui Dumnezeu

Potrivit tradiției patristice, există o cunoaștere a lui Dumnezeu rațională sau catafatică și una apofatică sau negrăită. Cea din urmă e superioară celei dintâi, completând-o pe aceasta. Prin nici una din ele nu se cunoaște însă Dumnezeu în ființa Lui. Prin cea dintâi Îl cunoaștem pe Dumnezeu numai în calitate de cauză creatoare și susținătoare a lumii, pe când prin cea de a doua avem un fel de experiență directă a prezenței Lui tainice, care depășește simpla cunoaștere a Lui în calitate de cauză, învestit cu unele atribute asemănătoare celor ale lumii. Aceasta din urmă se numește apofatică pentru că prezența tainică a lui Dumnezeu, experiată de ea, depășește putința de definire prin cuvinte. Dar această cunoaștere e mai adecvată lui Dumnezeu decât cunoașterea catafatică.

Totuși nu se poate renunța nici la cunoașterea rațională. Chiar dacă ceea ce spune ea despre Dumnezeu nu e cu totul adecvat, ea nu spune ceva contrar lui Dumnezeu. Ceea ce spune ea trebuie să fie numai adâncit prin cunoașterea apofatică. De altfel chiar cunoașterea apofatică, atunci când vrea cât de cât să se tălmăcească pe sine, trebuie să recurgă la termenii cunoașterii intelectuale, umplându-i însă mereu cu un înțeles mai adânc decât îl pot reda noțiunile intelectuale.

Aceasta o poate face cunoaşterea apofatică, întrucât pentru ea atributele lui Dumnezeu nu sunt numai gândite, ci experiate întrucâtva direct. De exemplu, pentru ea infinitatea şi atotputernicia, sau iubirea lui Dumnezeu nu sunt numai noţiuni intelectuale, ci o experienţă directă. În actul cunoaşterii apofatice subiectul uman trăieşte în mod real un fel de scufundare în infinitatea lui Dumnezeu, în atotputernicia Lui, în iubirea Lui. Prin cunoaşterea apofatică subiectul uman nu numai ştie că Dumnezeu e infinit, atotputernic etc., ci şi experiază aceasta. Dar în experienţa aceasta, infinitatea lui Dumnezeu se prezintă în fapt atât de copleşitoare, încât omul îşi dă seama că ea e altfel decât cea gândită, că este de netălmăcit. E drept că şi în cunoaşterea raţională omul îşi dă seama că infinitatea lui Dumnezeu e mai mult şi e altfel decât o poate cuprinde într-un concept intelectual al ei. De aceea o corectează printr-o negare a ei. Dar şi negarea este tot o expresie intelectuală. El ştie că infinitatea lui Dumnezeu e altfel decât infinitatea gândită de el. Dar negaţia se referă mereu la ceea ce s-a afirmat. Aceasta este *via negativa* a teologiei occidentale. În tradiţia patristică orientală însă, teologia apofatică este o experienţă directă. E drept că şi ea trebuie să recurgă în exprimare la teologia negativă intelectuală. Dar în ea însăşi este deosebită de aceea[1].

1. Teologul grec Hr. Yannaras remarcă şi el deosebirea dintre teologia negativă occidentală şi cea răsăriteană şi încadrează teologia negativă occidentală, împreună cu cea afirmativă, în teologia raţională a Occidentului. Dar el nu atribuie nici o valoare teologiei afirmative, în vreme ce noi îi recunoaştem o anumită necesitate în exprimarea experienţei apofatice, deşi mereu cu conştiinţa insuficienţei ei. Yannaras spune: "Este evident că atitudinea apofatică nu se poate identifica cu teologia negaţiilor. Istoric, această identificare s-a realizat în apofatismul occidental. El presupune cunoştinţa natural-afirmativă şi negarea simultană" (*De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*, Ed. du Cerf, Paris, 1971, p. 87, 88).

Noi socotim că cele două căi de cunoaştere nu se contrazic şi nu se exclud, ci se completează. Propriu-zis cea apofatică se completează cu cea afirmativă şi cu cea negativ-raţională; ea transferă pe cea afirmativ şi negativ-raţională pe un plan mai propriu, dar la rândul ei recurge la termenii cunoaşterii raţionale în ambele ei aspecte (afirmativ şi negativ), în trebuinţa de a se exprima fie şi într-un mod departe de a fi satisfăcător. Cel ce are o cunoaştere raţională a lui Dumnezeu şi-o completează adeseori cu cea apofatică, iar cel ce are o mai accentuată experienţă apofatică recurge în exprimarea ei la termenii celei raţionale. De aceea, Părinţii orientali trec adeseori în vorbirea despre Dumnezeu de la una la alta.

Cunoaşterea apofatică e prilejuită şi ea de privirea lumii ca şi cea afirmativ-raţională, dar ea depăşeşte această privire, iar uneori nu are nevoie de o privire prezentă a lumii ca să se producă, deşi cunoaşterea lumii şi îmbogăţirea sufletului prin ea este presupusă. Prezenţa tainică a lui Dumnezeu poate apărea cunoaşterii apofatice experimentale în momentul în care se produce fie prin lume, fie direct. Cunoaşterea afirmativ-raţională e legată însă totdeauna de lume. Totdeauna lumea e un termen reţinut în gândirea celui ce cunoaşte pe Dumnezeu prin deducţie, în calitate de cauză a lumii, investit cu atribute asemănătoare ei. Faptul că în cunoaşterea apofatică sufletul e absorbit de sesizarea prezenţei lui Dumnezeu i-a făcut pe Părinţii orientali să vorbească uneori de o uitare a lumii în cursul acestui act. Dar aceasta nu înseamnă o retragere de fapt din lume. Chiar stând în lume, cineva poate contempla pe Dumnezeu ca fiind Cel cu totul deosebit de lume, fie că îi apare prin lume, fie aparte de lume.

Ceea ce mai deosebeşte cunoaşterea apofatică, directă şi tainică a lui Dumnezeu, de cea raţională şi deductivă este că în cea dintâi subiectul uman trăieşte prezenţa lui Dumnezeu într-un mod mai presant ca persoană. Dar înţe-

legerea lui Dumnezeu ca persoană nu e exclusă nici în cunoaşterea afirmativ-raţională, deşi taina Persoanei Lui nu i se dezvăluie atât de accentuat, de profund şi de presant. Dar trebuie reţinut şi aceea că cunoaşterea lui Dumnezeu ca persoană ne-o mijloceşte în amândouă aceste cunoaşteri ca un fapt sigur Revelaţia supranaturală. Chiar cunoaşterea apofatică, când e lipsită de Revelaţia supranaturală, poate experia prezenţa negrăită a lui Dumnezeu, ca un adânc impersonal. De aceea nu trebuie să deosebim cunoaşterea apofatică de cea afirmativ-raţională prin faptul că cea dintâi ar fi o cunoaştere supranaturală revelată, iar a doua o cunoaştere pur naturală. Amândouă au la bază Revelaţia supranaturală, când e o cunoaştere a lui Dumnezeu ca persoană.

Dar cunoaşterea raţională nu face uz de tot conţinutul Revelaţiei supranaturale. În acest sens, ea are o apropiere de cunoaşterea lui Dumnezeu din iudaism şi din islamism, întrucât şi acelea au la bază o parte din Revelaţia supranaturală, dar nu toată. Iar prin faptul că e mai săracă şi ca atare nu are nevoie de toată Revelaţia supranaturală, se întâmplă uneori să vedem această cunoaştere şi la oameni care nu s-au împărtăşit de nici o parte din Revelaţia supranaturală.

În sfârşit, al treilea lucru care trebuie observat în privinţa raportului între cele două feluri de cunoaştere a lui Dumnezeu este că, pe măsură ce un om progresează într-o viaţă duhovnicească, cunoaşterea intelectuală despre Dumnezeu din lume – în calitate de Creator şi Proniator al ei – se îmbibă de contemplarea Lui directă mai bogată, adică de cunoaşterea apofatică.

Acesta e un nou motiv pentru care Sfinţii Părinţi alternează adeseori vorbirea despre cunoaşterea de Dumnezeu afirmativ-raţională, cu cea despre cunoaşterea apofatică. Întrucât cunoaşterea afirmativ-raţională a fost copleşită la

ei de cea apofatică, ei vorbesc mai mult de cea din urmă, arătând totuşi că nu o exclud pe cea dintâi.

Vorbind de cunoaşterea afirmativ-raţională despre Dumnezeu, din lucrurile lumii, Sfântul Grigorie de Nazianz zice: "Că Dumnezeu există şi e cauza făcătoare şi susţinătoare a tuturor, ne învaţă vederea şi legea naturală: cea dintâi privind cele văzute şi bine orânduite şi minunate şi, ca să zic aşa, mişcate şi purtate în chip nemişcat; a doua, deducând din cele văzute şi bine orânduite pe Conducătorul lor. Căci cum ar fi luat subzistenţă sau s-ar fi alcătuit acest univers, fără Dumnezeu, Care dă fiinţă tuturor şi le susţine pe toate? Fiindcă nici cel ce priveşte o chitară minunat întocmită şi buna ei armonie şi orânduirea ei, sau cel ce ascultă cântarea chitarei, n-ar putea să nu cugete la creatorul chitarei sau la cântăreţul din chitară, ci s-ar duce cu gândul la el, chiar dacă nu-l cunoaşte din vedere. Aşa ne este evident şi nouă Cel ce le-a creat pe toate cele făcute, le mişcă şi le conservă, chiar dacă nu-L cuprindem cu înţelegerea. Şi e foarte nerecunoscător cel ce nu înaintează până la capăt, urmând dovezile naturale"[2].

Sfântul Grigorie Teologul remarcă, pe drept cuvânt, că raţionalitatea lumii fără o persoană care să o fi gândit ca raţională este inexplicabilă şi, întrucât această raţionalitate n-ar urmări în acest caz nici un scop, ar fi în fond lipsită de sens sau de raţionalitate adevărată; ar fi o raţionalitate absurdă. În acelaşi timp, Sfântul Grigorie constată că Dumnezeu nu a făcut o lume încremenită într-o raţionalitate statică sau într-o mişcare circular identică, ci o lume prin care Dumnezeu execută o cântare care înaintează în temele ei melodice; adică Dumnezeu Îşi continuă vorbirea Lui către noi prin lume, sau ne conduce spre o ţintă. El nu e numai Creatorul acestei vaste chitare, ci şi executantul unei uriaşe şi complexe cântări prin ea.

2. *Oratio XXVIII, Theologica*, II, P. G. 36, col. 33.

Dar Sfântul Grigorie consideră insuficientă această cunoaştere intelectuală a lui Dumnezeu, dedusă în mod raţional din lume. Această cunoaştere se cere completată printr-o cunoaştere superioară care este o recunoaştere a înseşi tainei Lui, o cunoaştere apofatică, o sesizare într-un mod superior a bogăţiei Lui infinite, care tocmai de aceea e cu neputinţă de înţeles şi de exprimat. Vorbind ca în numele lui Moise, care în urcuşul pe Sinai s-a făcut chipul tuturor celor ce se ridică peste cunoaşterea lui Dumnezeu din făpturi, la cunoaşterea prezenţei Lui nemărginite şi tainice, Sfântul Grigorie vorbeşte şi de această cunoaştere apofatică, dar alternează descrierea ei cu descrierea cunoaşterii catafatice sau afirmativ-raţionale. El zice: "Am ieşit, ca unul ce voi percepe pe Dumnezeu, şi aşa m-am urcat pe munte, şi am pătruns în norul care m-a despărţit de materie şi de cele materiale, şi m-am adunat în mine însumi. Dar privind, de abia am văzut spatele lui Dumnezeu. Şi acesta, acoperit de piatră, adică de Cuvântul întrupat. Şi am văzut puţin nu Firea primă şi preacurată şi cunoscută numai Ei înseşi, adică a Treimii, aşa cum rămâne înlăuntrul primei perdele şi e acoperită de heruvimi, ci aşa cum ajunge după aceea şi coboară la noi. Iar aceasta este, pe cât ştiu eu, măreţia cea din făpturi şi din cele create şi conduse de Ea, sau, cum o numeşte dumnezeiescul David, mărimea Lui (Ps. 8, 2). Acestea înseamnă spatele lui Dumnezeu, adică semnele Lui de după El, ca nişte umbre şi chipuri ale soarelui în apă, deoarece nu e cu putinţă să fie văzut El, căci covârşeşte simţirea cu puritatea luminii Lui"[3].

Precum se vede, ridicarea peste lucrurile lumii nu înseamnă dispariţia acestora, ci o ridicare prin ele dincolo de ele. Şi întrucât acestea rămân, cunoaşterea apofatică a lui Dumnezeu nu exclude pe cea afirmativ-raţională. Dar ea e îmbibată de cunoaşterea apofatică, încât Sfântul Grigorie

3. *Ibidem*, col. 29.

poate trece de la una la alta. Lumea rămâne în cunoaşterea apofatică. Dar ea a devenit transparentă pentru Dumnezeu. Cunoşterea aceasta e apofatică pentru că Dumnezeu, Care e sesizat acum, este indefinibil; El e trăit ca o realitate care depăşeşte orice posibilitate de definire. Totuşi şi aceasta e o cunoaştere a lui Dumnezeu cel coborât la noi, nu o cunoaştere a fiinţei Lui prin Ea însăşi. Ea e atât de îmbinată cu cunoaşterea afirmativ-raţională, încât e greu de spus când vorbeşte Sfântul Grigorie de una şi când de alta.

Imposibilitatea de a prinde în noţiuni lucirea prezenţei tainice a lui Dumnezeu, cu anumite însuşiri atribuite lui Dumnezeu, o redă Sfântul Grigorie de Nazianz într-o altă descriere a experienţei lui Moise pe muntele Sinai, în care iarăşi e greu de despărţit între cele două cunoaşteri: "Dumnezeu este şi va fi pururea; mai bine zis este pururea. Căci *a fost* şi *va fi* sunt secţiuni ale timpului nostru şi ale firii curgătoare. Iar El este pururea, fiindcă aşa S-a numit El Însuşi către Moise, când acesta se afla pe munte. Căci cuprinzând totul în Sine, are în Sine existenţa, care n-a început şi nu va înceta, ca pe un ocean infinit şi nemărginit al fiinţei, depăşind orice noţiune de timp şi de fire. Mintea prinde numai o umbră a Lui şi aceasta în mod foarte obscur şi redus, culegând nu din cele ce sunt El, ci din cele din jurul Lui, altă imagine din fiecare şi încropind un fel de chip al adevărului. Căci El lunecă înainte de a fi prins şi scapă înainte de a fi înţeles, luminându-ne mintea, dacă e curăţită, ca repeziciunea unui fulger care nu stă".

Prezenţa aceasta presantă a lui Dumnezeu ca persoană, din care iradiază infinitatea Sa, nu e concluzia unei judecăţi raţionale, ca în cunoaşterea intelectuală, catafatică sau negativă, ci e sesizată într-o stare de fină sensibilitate spirituală, care nu se produce atâta timp cât omul e stăpânit de plăcerile trupeşti, de pasiunile de orice fel. Ea cere o ridicare peste pasiuni, o purificare de ele. După o purificare mai durabilă, fineţea sensibilităţii spirituale, ca-

pabilă de o astfel de percepere a realității tainice a lui Dumnezeu, este și ea mai durabilă. Există o întreagă gradație, atât în ce privește curăția, cât și adâncimea și durata sesizării apofatice a lui Dumnezeu. Totuși ea nu exclude o cunoaștere a lui Dumnezeu ca Creator și Providențiator, ci se îmbină cu aceea. Cunoașterea apofatică nu e irațională, ci suprarațională, căci Fiul lui Dumnezeu e Logosul, având în El rațiunile tuturor creaturilor. Dar e suprarațional, așa cum persoana este suprarațională, ca subiect al rațiunii, al unei vieți care își are totdeauna un sens.

Sfântul Grigorie de Nazianz zice, tot în numele lui Moise: "Urcând cu hotărâre pe munte, sau, mai propriu-zis, cu hotărâre și cu efort, fie mânat de nădejde, fie de slăbiciune, ca să intru în nor și să fiu cu Dumnezeu, căci așa poruncește Dumnezeu: De este vreun Aaron, să urce cu mine și să stea aproape, iar dacă trebuie să stea afară, să primească aceasta. Iar dacă e vreun Nadab sau vreun Abiud, sau careva din bătrâni, să urce, dar să stea departe, după vrednicia curățirii. Iar dacă e careva dintre cei mulți și nevrednici de o astfel de înălțime și contemplație, dacă e cu totul necurat, nici să nu se apropie, căci nu va fi ferit de primejdie; iar dacă e curățit numai în mod trecător, să rămână jos și să asculte numai glasul trâmbiței și al cuvintelor simple ale evlaviei"[4].

Necesitatea curățirii de pasiuni pentru această cunoaștere, sau a unei simțiri acute a păcătoșeniei și a insuficienței proprii, arată și ea că această cunoaștere nu e o cunoaștere negativă intelectuală, cum a fost înțeleasă în Apus, adică o simplă negare a unor afirmări raționale despre Dumnezeu. Ci e vorba de o cunoaștere prin experiență. De altfel Părinții răsăriteni numesc această apropiere de Dumnezeu mai mult unire decât cunoaștere. În această cunoaștere apofatică experimentală, pe de o parte Dumnezeu e

4. *Ibidem*, col. 28.

sesizat, pe de alta, ceea ce e sesizat dă de înţeles ceva dincolo de orice sesizare. Amândouă acestea se exprimă tot prin termeni de teologie afirmativă şi negativă.

Sfântul Grigorie continuă: "Mie mi se pare că, prin ceea ce e sesizat, mă atrage spre El (căci Cel total nesesizat nu dă nici o nădejde şi nici un ajutor); iar prin ceea ce e nesesizat îmi stârneşte admiraţia; iar admirat fiind, e dorit din nou; iar dorit fiind, ne curăţeşte; iar curăţindu-ne, ne dă chip dumnezeiesc; iar devenind astfel, vorbeşte cu noi ca şi cu casnicii Lui; ba cuvântul cutează să spună ceva şi mai îndrăzneţ: Dumnezeu Se uneşte cu dumnezei şi e cunoscut de ei, şi anume atâta cât îi cunoaşte El pe cei ce-L cunosc. Deci Dumnezeu e infinit şi anevoie de contemplat. Şi numai aceasta se sesizează din El: infinitatea"[5].

2. Deosebirea între cunoaşterea raţională şi cea apofatică

Sfinţii Părinţi ţin *să accentueze că nici această* infinitate trăită nu e fiinţa Lui, căci ea ar putea fi identificată cu esenţa universului, sau a spiritului uman, sau în continuitate de natură cu acestea, ca la Plotin. Dar Dumnezeu nu este esenţa lumii, sau a spiritului uman; El este transcendent acestora, pentru că este necreat, iar acestea sunt create. Transcendenţa Sa e asigurată de caracterul Său de persoană, capabilă să fie deasupra unei infinităţi care nu e ea însăşi persoană.

Numai Persoana transcendentă asigură o infinitate care nu e în continuitate de esenţă cu esenţa lumii sau cu a spiritului uman; ci e într-o continuitate posibilă prin har, prin participarea omului datorită bunăvoinţei Persoanei dumnezeieşti şi a efortului fiinţei noastre. În acest caz, împărtăşirea de infinitate a celui din urmă implică bucuria comuniunii, cu perspectiva eternizării, fără anularea lui ca per-

5. *Oratio XXXVIII, In Theophaniam*, P. G. 36, col. 317.

soană. Altfel infinitatea nu ar asigura persoana decât momentan. De aceea spune Sfântul Maxim Mărturisitorul: "Lucruri ale lui Dumnezeu care au început să existe în timp sunt toate acelea care există prin participare... Iar lucruri ale lui Dumnezeu, care nu au început să existe în timp, sunt cele la care se participă, cele la care participă prin har cele ce se împărtăşesc. Aşa este de pildă bunătatea şi tot ce se cuprinde în raţiunea bunătăţii. Şi, pe scurt, toată viaţa, nemurirea, simplitatea, neschimbabilitatea, infinitatea şi câte sunt cugetate ca existând fiinţial în jurul lui Dumnezeu"[6]. Cunoscându-le pe acestea prin conştiinţa unei participări la ele, dar fără să ţină de fiinţa noastră, nu cunoaştem însăşi fiinţa lui Dumnezeu, dar ne dăm seama că suntem în comuniune cu Persoana Lui.

Neoplatonismul considera divinitatea identică cu acestea. De aceea confunda divinitatea cu esenţa lumii sau a spiritului uman şi socotea că printr-o ridicare a spiritului uman din preocuparea cu multiplicitatea lucrurilor, el se identifică în mod actual cu divinitatea ca unitate şi simplitate lipsită de orice determinare şi, în acest sens, apofatică. El socotea, de aceea, că divinitatea e cunoscută în esenţa ei. Pe aceasta se baza şi pretenţia eunomienilor de a cunoaşte exact fiinţa lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă însă o negare a caracterului transcendent şi personal al lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu e transcendent, e personal. Cunoaşterea apofatică creştină implică atât o coborâre a lui Dumnezeu la capacitatea omului de a-L sesiza, cât şi transcendenţa Lui. Dumnezeu Se coboară prin energiile Lui. Caracterul Lui de persoană asigură transcendenţa Lui. Persoana Lui transcende chiar infinitatea Lui[7].

6. *Capete gnostice*, I, 48-49, în Filoc. rom. II, p. 139-140.

7. Atât Lossky (în *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, cap. "Les ténèbres divines", şi în "Théologie dogmatique", în rev. *Messager de l'Exarchat du Patriarcat Russe en Europe occidentale*, nr. 46-47 (1964), p. 85-108), cât şi Yannaras *(op. cit.)* au

În acest sens Dumnezeu nu e identic cu nici una din ceea ce numim însuşiri ale Lui: nici cu infinitatea, nici cu eternitatea, nici cu simplitatea. El e mai presus decât acestea. Ele nu sunt nici esenţa lui Dumnezeu, nici Persoanele în care subzistă fiinţa Lui în mod integral, ci sunt "în jurul fiinţei lui Dumnezeu". De aceea Sfântul Grigorie de Nazianz îşi bazează ideea că, cunoscând infinitatea lui Dumnezeu nu cunoaştem pe Dumnezeu deplin, pe faptul că fiinţa lui Dumnezeu nu se poate identifica cu simplitatea. Numai în acest caz L-am cunoaşte pe Dumnezeu sau în întregime, sau nu L-am cunoaşte deloc. Fiinţa Lui nu e identică cu simplitatea, aşa cum nici a noastră nu e identică cu compoziţia. În acest caz deosebirea între divinitate şi noi ar fi numai de mod, nu de esenţă.

Dumnezeu fiind persoană, între El şi noi se stabileşte un raport de iubire, care Îl menţine şi pe El şi pe noi ca persoane. Iubirea aceasta o experiem nu ca o infinitate mereu identică, ci ca o infinitate cu perspectiva unei continui noutăţi, ca un ocean de bogăţie mereu nouă. Mereu vom înainta în ea. Din ce-L cunoaştem pe Dumnezeu, din aceea dorim să-L cunoaştem şi mai mult, din ce-L iubim mai mult, ne stimulează la şi mai multă iubire. Pentru că Dumnezeu e persoană, cunoaşterea Lui prin experienţă e şi în funcţie de curăţirea noastră de afecţiunea pătimaşă şi oarbă faţă de lucrurile finite. Dar tocmai aceasta ne dă să înţelegem că, dincolo de bogăţia mereu nouă pe care o sesizăm, există un izvor al ei, care nu intră în raza experienţei noastre.

Putem spune că există două apofatisme: apofatismul a ceea ce se experiază, dar nu se poate defini, şi apofatismul a ceea ce nu se poate nici măcar experia. Ele sunt simultane. Ceea ce se experiază are şi un caracter inteligibil, în-

explicat şi ei teologia apofatică răsăriteană din caracterul de Persoană a lui Dumnezeu. Ceea ce ne deosebeşte de ei este că noi nu reţinem exclusiv cunoaşterea apofatică a lui Dumnezeu, ci o vedem ca îmbinare a apofaticului cu catafaticul.

trucât se exprimă totuşi în termeni intelectuali afirmativi şi negativi. Dar această inteligibilitate este mereu insuficientă. Fiinţa care rămâne dincolo de experienţă, dar pe care totuşi o simţim ca izvor a tot ce experiem, subzistă în persoană. Subzistând ca persoană, fiinţa e sursă vie de energii sau de acte care ni se comunică. De aceea apofaticul are ca bază ultimă persoana; şi de aceea, nici acest apofatic nu înseamnă o totală închidere a lui Dumnezeu în El însuşi.

Sfântul Grigorie de Nyssa vorbeşte de asemenea despre ambele căi ale cunoaşterii lui Dumnezeu, uneori diferenţiindu-le, alteori îmbinându-le. Dar mai mult vorbeşte de cunoaşterea apofatică, pentru că, şi după el, în ea este inclusă cea catafatică sau afirmativ-raţională. Primele capitole din "Cuvântarea catehetică cea mare" sunt dedicate cunoaşterii raţionale a lui Dumnezeu. Dar chiar vorbind de aceasta, el spune că, şi în ea, Dumnezeu Se descoperă ca o taină imposibil de definit, care echivalează cu începutul cunoaşterii apofatice şi cu dorinţa adâncirii în ea. "Deci cel ce scrutează adâncurile tainei primeşte în suflet în chip tainic o modestă înţelegere a învăţăturii despre cunoaşterea lui Dumnezeu, dar nu poate clarifica prin raţiune această adâncime negrăită a tainei"[8].

Dar Sfântul Grigorie de Nyssa, stăruind mai mult în descrierea cunoaşterii apofatice, nu o vede despărţită totdeauna de contemplarea lucrurilor. Pe de altă parte, cere şi el ca o condiţie a acestei cunoaşteri purificarea sufletului de pasiuni, pentru ca cel ce vrea să contemple să nu mai rămână închis exclusiv în orizontul văzut al lucrurilor.

Folosindu-se tot de urcuşul lui Moise pe munte, ca chip al urcuşului sufletului spre intimitatea lui Dumnezeu, el spune: "Iar cel ce s-a curăţit şi şi-a ascuţit auzul inimii, primind sunetul acesteia (al trâmbiţei lui Dumnezeu), care se iveşte din contemplarea lucrurilor spre cunoaşterea puterii

8. *Cuvântarea catehetică cea mare*, cap. III, P. G. 45, col. 17 D.

lui Dumnezeu, e condus de ea spre pătrunderea în locul unde este Dumnezeu. Acesta e numit de Scriptură întuneric, ceea ce indică incomprehensibilitatea lui Dumnezeu şi neputinţa contemplării Lui"[9], sau fiinţa Lui, "a cărei cunoaştere e inaccesibilă atât oamenilor, cât şi oricărei firi inteligibile" şi pe care Evanghelistul Ioan a indicat-o când a spus: "pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată" (In 1, 18)[10].

Dar Sfântul Grigorie de Nyssa ne dă şi motivul mai adânc pentru care, spre a se ajunge în acel întuneric sau în faţa acestei incomprehensibilităţi a lui Dumnezeu, trebuie să fi trecut prin cunoaşterea celor create: în acel întuneric Moise a văzut cortul nefăcut de mână, iar acesta "e Hristos, puterea şi înţelepciunea lui Dumnezeu", Care "cuprinde în Sine totul". "Căci cort se numeşte puterea care cuprinde toate existenţele, în care locuieşte toată plinătatea Dumnezeirii, acoperământul comun a tot ce este Cel ce cuprinde totul în Sine"[11]. Dar spre capacitatea contemplării tuturor în Cel ce le cuprinde pe toate în mod simplu şi concentrat, înaintăm prin contemplarea tuturor. Sunetul trâmbiţei pe care-l aude Moise de sus, înainte de a intra în întunericul unde este Dumnezeu şi unde vede cortul cel de sus, sau puterea lui Dumnezeu care le cuprinde pe toate, e tălmăcit de Sfântul Grigorie ca arătarea slavei lui Dumnezeu în făpturi. Fără vederea acesteia nu se poate ridica cineva la trăirea prezenţei incomprehensibile a lui Dumnezeu. "Cel ce şi-a curăţit şi ascuţit auzul inimii când primeşte acest sunet, adică cunoştinţa din contemplarea lucrurilor în scopul cunoaşterii puterii lui Dumnezeu, e condus prin el ca să străbată cu mintea acolo unde e Dumnezeu. Acesta e numit de Dumnezeu întuneric, care se tălmăceşte, precum s-a spus,

9. *Viaţa lui Moise*, P. G. 44, col. 388.
10. *Ibidem*, P. G. 44, col. 377.
11. *Ibidem*, col. 381 B. D.

necunoscutul, nevăzutul lui Dumnezeu, în care ajungând vede cortul acela nevăzut"[12].

E de remarcat că, urmând Scripturii, Sfântul Grigorie de Nyssa consideră că Moise a ajuns la vederea cortului de sus după ce a intrat în întunericul conştiinţei incomprehensibilităţii lui Dumnezeu. Aceasta ne-a dat să înţelegem că odată ce a ajuns la o experienţă a tainei incomprehensibile a lui Dumnezeu, o vede fie prin lucruri, fie în afara lor, sau trece de la una la alta, la un nivel tot mai înalt. Lucrurile înseşi devin tot mai transparente pentru slava lui Dumnezeu, Care Se arată prin ele, căci între raţiunile lucrurilor şi Dumnezeu nu e o contrazicere. "Apoi primeşte în auz sunetele trâmbiţelor, urcând împreună cu înălţimea muntelui. După aceea, pătrunde în nepătrunsul nevăzut al cunoştinţei de Dumnezeu. Dar nu rămâne nici aci, ci trece la cortul nefăcut de mână. Aci, cel ce se înalţă prin aceste urcuşuri ajunge la capăt"[13].

Cunoaşterea lui Dumnezeu îşi păstrează continuu un caracter paradoxal: pe măsură ce se înalţă cineva în cunoaşterea Lui, se înalţă în înţelegerea tainei Lui de neînţeles. "În aceasta stă adevărata cunoaştere a Celui căutat, în a cunoaşte prin aceea că nu cunoaşte. Căci Cel căutat e deasupra oricărei cunoaşteri, înconjurat din toate părţile de neînţelegere"[14]. "Când deci Moise a ajuns mai mare în cunoaştere, atunci mărturiseşte că vede pe Dumnezeu în întuneric, adică atunci cunoaşte că Dumnezeu este prin fire ceea ce e mai presus de orice cunoaştere şi înţelegere... Cuvântul dumnezeiesc porunceşte în primul rând ca Dumnezeu să nu fie asemănat cu nimic din cele cunoscute de oameni. Căci tot înţelesul care se iveşte în minte prin vreo închipuire care cuprinde totul ca o noţiune şi ca o

12. *Ibidem*, col. 380.
13. *Ibidem*, col. 377 D.
14. *Ibidem*, col. 377 A.

conjunctură a firii, plăsmuieşte un idol al lui Dumnezeu şi nu-L vesteşte pe El"[15].

3. Dinamismul cunoaşterii lui Dumnezeu şi transparenţa oricărui concept despre Dumnezeu

Aceasta ţine permanent deschis urcuşul în cunoaşterea lui Dumnezeu. Orice înţeles referitor la Dumnezeu trebuie să aibă o fragilitate, o transparenţă, o lipsă de fixitate, trebuie să ne îndemne la revocarea lui şi la stimularea spre un altul, dar pe linia lui. Dacă înţelesul rămâne fix în mintea noastră, mărginim pe Dumnezeu în frontierele Lui, sau chiar uităm de Dumnezeu, toată atenţia noastră concentrându-se asupra înţelesului respectiv sau asupra cuvântului care-L exprimă. În acest caz "înţelesul" respectiv devine un "idol", adică un fals dumnezeu. Înţelesul sau cuvântul folosit trebuie să facă mereu transparent pe Dumnezeu, ca neîncăput în el, ca depăşind orice înţeles, ca punându-Se în evidenţă când cu un aspect, când cu altul al infinitei Lui bogăţii.

Dionisie Areopagitul spune: "Iată de ce cei mai mulţi dintre noi nu credem cuvintelor că ar revela tainele divine; căci le privim numai ca simboluri sensibile legate de acelea. De aceea trebuie să le dezbrăcăm de cele ale simbolurilor şi să le privim goale şi curate. De le vom privi aşa vom adora izvorul de viaţă ce se mişcă în el însuşi şi stând în el însuşi ca o putere unitară, simplă, de sine mişcătoare, de sine lucrătoare, ce nu se părăseşte pe sine, ca fiind cunoaşterea tuturor şi privindu-se pe sine însuşi prin sine"[16]. De fapt prin cuvinte şi înţelesuri trebuie să trecem mereu dincolo de cuvinte şi de înţelesuri. Numai aşa sesizăm prezenţa plină de taine a lui Dumnezeu. Dacă ţinem prea mult la cuvinte şi înţelesuri, şi aceasta se întâmplă când men-

15. *Ibidem*, col. 377 C.
16. *Epistola IX*, P. G. 3, col. 1104 B.

ţinem mereu aceleaşi cuvinte şi înţelesuri, ele se interpun între noi şi Dumnezeu şi rămânem la ele, socotindu-le pe ele drept Dumnezeu.

Pe de o parte, avem nevoie de cuvinte şi înţelesuri, căci ele sunt împrumutate de la creaturile lui Dumnezeu, în care se manifestă puterile Lui şi prin care El S-a coborât la nivelul nostru; pe de altă parte, trebuie să le depăşim, ca să ne putem afla înaintea lui Dumnezeu însuşi, ca izvor al creaturilor şi lucrărilor Sale, urcând mai presus de ele. Sau chiar lucrările Sale, experiate ca puteri care au făcut şi care conduc creaturile, sunt mai presus de acestea şi deci de cuvintele împrumutate de la ele.

Pe de o parte, trebuie să ne ridicăm la sensurile lor tot mai înalte ale lucrurilor şi ale cuvintelor care le exprimă şi chiar ale cuvintelor din Sfânta Scriptură. Dar pe de altă parte, trebuie să ne ridicăm dincolo de ele, în experienţa tainei lui Dumnezeu şi a lucrărilor Sale. Toate lucrurile şi cuvintele împrumutate de la ele sunt simboluri în raport cu lucrările lui Dumnezeu şi cu Persoana Lui ca izvor al lor[17]. Dar în aceste simboluri sunt trepte numeroase de sensuri, trepte suprapuse şi, până nu ajungem la ele, nebănuite. Noi trebuie să urcăm mereu la alte sensuri ale lor, la alte trepte şi apoi să ne ridicăm dincolo de toate sensurile lor. Cu cât folosim cuvinte mai nuanţate şi cu cât ne ridicăm la unele sensuri mai înalte ale lor, ajungem la înţelegerea că Dumnezeu este Cel ce le depăşeşte pe toate, dar şi Cel plin de toată adâncimea şi complexitatea lor potenţială, în calitate de izvor unitar al raţiunilor lor. Tocmai de aceea ne cheamă la părăsirea tuturor simbolurilor, sau a cuvintelor şi a sensurilor lor. Chiar când cuvintele se referă la lucrările iconomiei lui Dumnezeu, trebuie să urcăm în sensurile lor, să trecem mereu la altele mai adecvate şi să le părăsim şi pe acestea, pentru că înseşi aceste lucrări sunt necuprinse:

17. Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, cap. II, § VIII, P. G. 3, col. 645: "Dar cele cauzate au icoanele cauzelor pe cât e posibil".

"Judecăţile Lui sunt nepătrunse – zice Sfântul Ioan Gură de Aur – căile Lui de neurmat, pacea lui covârşeşte toată mintea, darurile de nedescris pe care le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El nu s-au suit la inima omului, mărimea Lui nu are margini, înţelepciunea Lui nu are număr, toate sunt necuprinse... Nu e vorba de fiinţă, ci de iconomii... Dar dacă iconomiile Lui sunt necuprinse, cu cât mai mult, El însuşi?"[18].

Dumnezeu e izvorul puterii şi al luminii, care ne atrage mereu mai sus în cunoaştere, în desăvârşirea vieţii. El nu e un plafon care să oprească înălţarea noastră. El e Supremul, dar supremul fără de sfârşit şi inepuizabil în atracţia exercitată asupra noastră, în darurile pe care le revarsă asupra noastră. De fapt, lucrul acesta nu e posibil decât dacă Dumnezeu este persoană şi relaţia noastră cu El e o relaţie de iubire. O natură impersonală este în multe privinţe finită. Altfel n-ar fi stăpânită de o lege. Iar iubirea fiinţei umane trece prin virtute, care implică libertatea. Înaintarea în unirea cu Dumnezeu nu are deci numai un caracter de cunoaştere teoretică. Înţelegerea e hrănită de efortul liber al virtuţii şi viceversa. Iar în relaţia cu Dumnezeu, omul primeşte putere spre aceasta. Aceasta arată din nou că cunoaşterea apofatică nu se realizează într-o închidere a spiritului faţă de realitatea lumii şi faţă de persoanele semenilor, în relaţie cu care sporim în virtute.

Aceasta este învăţătura Sfinţilor Grigorie de Nyssa şi Ioan Gură de Aur. Cel dintâi mai spune: "Aşa şi sufletul dezlegat de împătimirea de cele pământeşti devine uşor şi pornit spre mişcarea către cele de sus, zburând de la cele de jos spre înălţime. Şi nefiind nimic care să oprească mişcarea lui (căci firea binelui exercită o atracţie asupra celor ce privesc spre ea), devine mereu mai sus de el însuşi, în-

18. Sfântul Ioan Gură de Aur, *De incomprehensibili Dei natura*, I, P. G. 48, col. 704.

tinzându-se prin dorinţa după cele cereşti spre cele dinainte, cum zice Apostolul (Filip. 3, 14), făcându-şi mereu zborul mai sus. Căci dorind prin cele deja obţinute să nu lase înălţimea de deasupra, îşi face fără oprire pornirea spre cele de sus, înnoindu-şi mereu tăria zborului prin cele săvârşite. Căci numai activitatea virtuţii hrăneşte puterea pentru osteneală, neslăbind vigoarea prin activitate, ci sporind-o"[19].

Numai prin efortul de curăţire sporeşte subţirimea spiritului, numai această subţirime părăseşte orice înţeles atins despre Dumnezeu şi tendinţa trândavă de fixare în el, sau tendinţa de a-l face idol şi de a imobiliza spiritul în închinarea realităţii lui mărginite. Sufletul e purtat de o sete continuă mai sus şi "se roagă lui Dumnezeu să-i apară El însuşi". Cele atinse sunt mereu simboluri, sau chipuri ale arhetipului spre a cărui sporită cunoaştere tinde necontenit. Iar arhetipul e Persoana supremă. Simbolurile de bază sunt lucrurile lumii. Ele se străluminează mereu de sensuri mai înalte.

Iată câteva din cuvintele prin care descrie Sfântul Grigorie de Nyssa acest urcuş: "Aceasta îmi pare că o pătimeşte dintr-o simţire iubitoare sufletul orientat spre Cel prin fire bun. Această simţire e purtată mereu de nădejde, de la ceea ce a văzut deja, la ceea ce e mai sus. Nădejdea aprinde mereu dorinţa spre ceea ce e ascuns. De aceea cel aprins şi îndrăgostit de frumuseţe, primind ceea ce se arată ca chip al Celui dorit, doreşte mereu să se umple de trăsăturile Aceluia. Aceasta o vrea cererea îndrăzneaţă care trece graniţele dorinţei: să nu se mai bucure prin oglinzi şi reprezentări, ci de faţa (de Persoana) Binelui, Frumosului"[20].

Dumnezeu nu poate fi prins în noţiuni pentru că e Viaţa, mai bine zis, izvorul vieţii. Nici o persoană nu poate

19. *Viaţa lui Moise*, col. 401.
20. *Ibidem*.

fi de altfel definită, pentru că e vie şi într-o anumită măsură izvor de viaţă. Cu atât mai puţin, Persoana supremă. Cine crede că Îl cunoaşte pe Dumnezeu, adică Îl limitează cu noţiuni, e mort spiritual din punct de vedere creştin. Aşa interpretează Sfântul Grigorie de Nyssa cuvântul biblic: "Nu va vedea omul faţa Mea, rămânând viu". "Acest cuvânt nu spune aceasta pentru că Dumnezeu ar fi pricină de moarte celor ce-L văd (căci cum ar fi faţa vieţii pricină de moarte celor ce se apropie de ea?), ci întrucât Dumnezeu este prin fire de-viaţă-făcător, iar caracteristica firii dumnezeieşti este să fie deasupra oricărei cunoaşteri; cel ce crede că Dumnezeu e ceva din cele ce pot fi cunoscute, abătându-se de la Cel ce este spre o închipuire prin care pretinde să-L cuprindă, pe care o socoteşte reală, nu va avea viaţă. Căci Cel ce este cu adevărat, este viaţa adevărată. Ca atare este inaccesibil cunoaşterii. Iar ceea ce nu este viaţă, nu are o fire care să ofere viaţa... Prin cele spuse învăţăm că Dumnezeu după fiinţa Lui este indefinibil, neînchis de nici o margine. Căci dacă Dumnezeu ar fi cugetat înlăuntrul vreunei margini, ar trebui să se cugete împreună cu marginea şi ceea ce e dincolo de ea"[21]. "Deci nu se va cugeta o mărginire a firii nevăzute. Iar ceea ce nu poate fi mărginit nu are o fire comprehensibilă... Şi aceasta înseamnă a cunoaşte cu adevărat pe Dumnezeu: a nu afla niciodată o săturare a dorinţei (de a-L cunoaşte)"[22].

Dionisie Areopagitul este considerat ca cel care a accentuat mai pregnant ca oricare alt părinte bisericesc cunoaşterea apofatică. Dar dacă citim cu atenţie scrierile lui, vedem că pretutindeni el îmbină cunoaşterea apofatică cu cea catafatică. Aceasta pentru că şi el vorbeşte de un proces duhovnicesc al celui ce cunoaşte pe Dumnezeu. De aceea el nu vede în cunoaşterea exprimabilă o sumă de

21. *Ibidem*, col. 404. Simon Frank, *Connaissance et être*.
22. *Ibidem*.

afirmaţii intelectuale, pe de o parte pozitive, pe de alta negative, cum a practicat aceste două moduri de cunoaştere teologică scolastică; ci, în primul rând, o cunoaştere experimentală care numai în exprimare recurge la termenii afirmativi şi negativi, întrucât în ceea ce se cunoaşte despre Dumnezeu se implică în acelaşi timp conştiinţa misterului Lui. Numai prin socotinţa că Dionisie Areopagitul desparte cunoaşterea exprimabilă de cea apofatică, teologii catolici au putut reproşa tradiţiei răsăritene că şi-a însuşit numai teologia apofatică a lui Dionisie, şi anume ca o teologie negativă intelectuală[23].

Termenii afirmativi ai cunoaşterii raţionale îi accentuează Dionisie Areopagitul cu deosebire în scrierea "Despre numirile divine". Dar Dionisie nu desparte nici aici afirmaţiile de negaţii, pentru că şi aceşti termeni afirmativi au la bază o experienţă apofatică ce constată în acelaşi timp taina lui Dumnezeu, sau sunt legaţi de experienţa tainei Lui, întrucât pe de o parte din Dumnezeu provin toate puterile care au creat şi susţin aspectele variate ale lumii, pe de alta, Dumnezeu este o unitate mai presus de ele: "Deci suprafiinţialitatea izvorului dumnezeiesc, sau suprasubzistenţa suprabunătăţii în ceea ce este ea, nu e îngăduit să fie lăudată nici ca cuvânt, nici ca putere, nici ca minte sau viaţă, sau ca esenţă, de nici unul din cei ce iubesc adevărul mai presus de tot adevărul, ci ca lipsită, prin depăşire, de orice aptitudine, mişcare, viaţă, închipuire, opinie, nume, cuvânt, cugetare, înţelegere-esenţă, stabilitate, întemeiere, unire, margine, nemărginire, de toate câte sunt existente. Dar fiindcă în calitate de subzistenţă a binelui, prin însăşi existenţa Sa este cauza tuturor celor ce sunt, trebuie să se laude providenţa cauzatoare de bine a izvorului Dumnezeirii din toate cele cauzate"[24].

23. Le Guillou, "Réflexions sur la Théologie trinitaire à propos de quelques livres anciens et récents", în rev. *Istina,* 1972, nr. 3-4, p. 460.
24. *De divinis nominibus,* cap. I, § V, P. G. 3, col. 593.

Nici atributele lui Dumnezeu nu se cunosc numai printr-o deducţie raţională, ci din lucrările Lui reflectate în lume, prin participarea la ele. Lumina acestora e proiectată în lume şi, într-un fel, experiată. Aceasta însă nu contravine considerării lui Dumnezeu drept cauză a lumii. Acesta e motivul pentru care nici Dionisie Areopagitul nu desparte cu totul cunoaşterea raţională de cea apofatică, cum nu o despart nici ceilalţi Părinţi, ci vorbeşte în mod alternativ despre ele, descriind însăşi experienţa acestor lucrări şi în termeni de teologie afirmativă intelectuală. Vorbind de frumuseţea lui Dumnezeu, Dionisie zice: "Frumosul suprafiinţial se numeşte frumos pentru că împărtăşeşte din el o frumuseţe tuturor existenţelor, şi anume fiecăreia în modul potrivit ei; şi pentru că e cauza bunei întocmiri şi străluciri a tuturor, făcând să lucească precum o lumină în toate împărtăşirile îmfrumuseţătoare ale razei cauzatoare"[25].

Dionisie vorbeşte totdeauna de o anumită împărtăşire de Dumnezeu. Dar în ceea ce ni se comunică din Dumnezeu experiem faptul neîmpărtăşirii de El sau faptul că, în fiinţa Lui, El ne rămâne de neîmpărtăşit. Iar prin ceea ce ne împărtăşeşte ne atrage tot mai sus în taina cunoaşterii existenţei Sale: "Vei afla mulţi teologi care laudă (Dumnezeirea) nu numai ca nevăzută şi necuprinsă, ci şi ca dincolo de orice cercetare şi urmă, neexistând nici o urmă care să ducă la infinitatea ei ascunsă. Dar binele nu e cu totul necomunicat vreunei existenţe, ci arată cu bunăvoinţă raza sa suprastatornicită în ea însăşi, prin iluminări corespunzătoare fiecăreia dintre existenţe, şi ridică minţile sfinţite spre contemplarea ei posibilă şi spre împărtăşirea şi asemănarea cu ea"[26].

Deci, în unirea cu lumina mai presus de fire, minţile curăţite primesc în acelaşi timp cunoştinţa că ea e cauza tuturor, ceea ce le îndeamnă să o exprime în termenii afirma-

25. *Ibidem*, cap. II, § VII, col. 701 C.
26. *Ibidem*, cap. I, § II, col. 588 D.

tivi ai unor atribute ce pot fi considerate cauzele însuşirilor din lume. În această experienţă apofatică sunt date deci toate: experienţa lucrărilor lui Dumnezeu, conştiinţa ființei Lui, care depăşeşte orice accesibilitate, neputinţa exprimării deplin adecvate a acestor lucrări, evidenţa că ele sunt cauzele lucrurilor şi, ca atare, pot fi exprimate în termeni analogi cu însuşirile lucrurilor şi, totodată, necesitatea de a corecta aceste exprimări intelectuale afirmative prin negările lor.

În orice caz, în experienţa mai presus de înţelegere a lucrărilor lui Dumnezeu e dată şi experienţa lor în calitate de cauze ale lucrurilor şi deci necesitatea de a exprima ceea ce se experiază atât în termeni afirmativi, cât şi negativi, odată cu conştiinţa că lucrările înseşi sunt mai presus de aceşti termeni. Termenii negativi singuri sunt tot aşa de insuficienţi ca şi cei afirmativi. Totdeauna trebuie făcută o sinteză între ei. Dar la baza acestei sinteze stă o experienţă care depăşeşte atât termenii afirmativi, cât şi pe cei negativi ai ei. Dumnezeu are în Sine atât ceea ce corespunde termenilor afirmativi, cât şi ceea ce corespunde termenilor negativi, dar într-un mod absolut superior acestora. Iar acesta e un fapt de experienţă, nu de simplă speculaţie. "Lui Dumnezeu trebuie să-I recunoaştem toate afirmaţiile împrumutate de la lucruri, ca Unul ce e cauza tuturor, şi să-I negăm, mai propriu-zis, toate, ca fiind mai presus de toate, dar să nu credem că negaţiile contrazic afirmaţiile, ci mai degrabă să socotim că e mai presus de toate negaţiile Cel care e mai presus de toată negarea şi afirmarea"[27].

Faptul că atât afirmaţiile, cât şi negaţiile intelectuale au o bază într-o experienţă a lucrărilor lui Dumnezeu în lume micşorează, la Dionisie, ca şi la ceilalţi Părinţi bisericeşti, deosebirea prea strictă între cunoaşterea intelectuală şi cea apofatică a lui Dumnezeu. Cunoaşterea intelectuală a

27. *De mystica theologia*, cap. I, § II, P. G. 3, col. 1000 B.

Logosului este o participare la lucrarea Lui de-raţiune-dătătoare şi susţinătoare. Dacă teologia catolică reduce toată cunoaşterea lui Dumnezeu la o cunoaştere de la distanţă, teologia răsăriteană o reduce la o teologie a participării de diferite grade, urcate prin purificare.

Dionisie, deşi pe de o parte afirmă că lui Dumnezeu I se potrivesc mai bine negaţiile decât afirmaţiile, pe de alta afirmă că El e cu mult mai mult deasupra negaţiilor decât asupra afirmaţiilor. Aceasta trebuie înţeles astfel: în Sine Dumnezeu este cea mai pozitivă realitate. Dar suprema Lui pozitivitate e deasupra tuturor afirmaţiilor noastre. Iar acesta e un motiv în plus de a nu renunţa la grăirea despre Dumnezeu în termeni afirmativi.

S-a insistat mult asupra faptului că Dionisie numeşte pe Dumnezeu "întuneric", ca fiind Cel total necunoscut. Dar Dionisie spune că lui Dumnezeu nu I se potriveşte nici termenul de "întuneric". El e dincolo de întuneric şi dincolo de lumină, dar nu în sens privativ, ci ca mai presus de ele. El e întunericul supraluminos. "Întunericul dumnezeiesc este lumina neapropiată în care se spune că locuieşte Dumnezeu. Şi fiind nevăzut pentru lumina copleşitoare, şi inaccesibil pentru abundenţa revărsării suprafiinţiale de lumină, în El ajunge oricine se învredniceşte să cunoască şi să vadă pe Dumnezeu, prin faptul că nu-L vede, nici nu-L cunoaşte, ajungând în realitate în Cel mai presus de vedere şi de cunoaştere, aceasta cunoscând: că este dincolo de toate cele sensibile şi inteligibile"[28].

Dumnezeu nu e cunoştibil, totuşi cel ce crede Îl poate trăi pe El în mod simţit şi conştient. Acesta e faptul pozitiv. Omul e scufundat în oceanul neînţeles, indefinibil şi inexprimabil al lui Dumnezeu, dar îşi dă seama de aceasta. Dumnezeu este realitatea pozitivă dincolo de ce cunoaştem noi ca pozitiv; dar în comparaţie cu lumea creată El e

28. *Epistola V către Dorotei*, P. G. 3, col. 1073 D.

spune despre această cunoaştere naturală, îndrumată de raţiunea neabătută de la uzul ei firesc: "Vederea şi cunoaşterea de Dumnezeu prin făpturi se numeşte lege naturală. De aceea, şi înainte de patriarhi şi de prooroci şi de legea scrisă, ea a chemat şi a întors neamul omenesc la Dumnezeu şi a arătat pe Creatorul celor ce n-au ieşit din cunoştinţa naturală, ca filosofii elini. Căci cine, având minte şi văzând atâtea deosebiri de substanţe, pornirile echilibrate ale mişcărilor opuse..., nu va cunoaşte, ca din chip şi din ceea ce e cauzat, pe Dumnezeu? El va avea şi cunoştinţa de Dumnezeu prin negaţie. Deci cunoştinţa făpturilor a întors neamul oamenilor la Dumnezeu, înainte de lege"[34].

Desigur, odată ce a venit Fiul lui Dumnezeu în trup, credinţa adusă de El ne-a ridicat la o cunoştinţă superioară. Şi cine o refuză pe aceasta e condamnabil. Chiar în Vechiul Testament a existat o credinţă mai presus de raţiune. Prin Întruparea Cuvântului această credinţă s-a întărit şi mai mult. "De fapt credinţa noastră este o vedere mai presus de minte. Iar posesiunea celor crezute e o vedere mai presus de această vedere, care e mai presus de minte. Dar ceea ce se vede şi se posedă prin această ultimă vedere, fiind mai presus de toate cele sensibile şi inteligibile, nu e nici ea fiinţă a lui Dumnezeu"[35].

Cine s-a ridicat la această stare cunoaşte pe Dumnezeu drept cauza tuturor, nu atât prin raţiune, ci printr-o trăire a puterii Lui.

Vederea lui Dumnezeu în lumină e mai presus nu numai de cunoaşterea raţională, ci şi de cea prin credinţă. Ea e mai presus deci şi de cunoaşterea prin negaţie. Căci apofatismul ei e vedere mai presus de orice fel de cunoaştere, chiar de cea negativă. El se foloseşte de cuvintele negative pentru a o exprima, dar ea însăşi e mai presus de aceste

34. Λόγος ὑπὲρ τῶν ἱερῶν ἡσυχαζόντων, τῶν ὑστέρων ὁ τρίτος; ed. cit., p. 578.

35. *Ibidem*, p. 574.

cuvinte. Adresându-se lui Varlaam, care spunea că cea mai înaltă cunoaştere a lui Dumnezeu e cea prin negaţia raţională, Sfântul Grigorie Palama spune: "Altceva este, scumpule, vederea (contemplaţia), şi altceva teologia, întrucât nu este acelaşi lucru a grăi ceva despre Dumnezeu şi a dobândi şi a vedea pe Dumnezeu. Căci şi teologia negativă este cuvânt. Dar vederile (contemplaţiile) sunt mai presus de cuvânt"[36].

Vederea şi trăirea lui Dumnezeu se exprimă totuşi şi prin termeni negativi, dar nu pentru că ea nu-i o vedere reală a Lui, ci pentru că depăşeşte tot ce exprimă cuvintele. Dumnezeu este exprimat ca "întuneric" nu pentru că nu se vede în nici un fel, ci în sens de depăşire: se cunoaşte totuşi că acest întuneric e Dumnezeu. Aşa interpretează Palama cuvintele lui Dionisie din "Epistola către Dorotei": "Întunericul lui Dumnezeu este lumina cea mai apropiată, din pricina răspândirii covârşitoare de lumină suprafiinţială. În acesta ajunge tot cel ce se învredniceşte să cunoască şi să vadă pe Dumnezeu chiar prin faptul de a nu vedea şi cunoaşte; căci fiind ridicat în ceea ce e mai presus de vedere şi de cunoştinţă, cunoaşte tocmai ceea ce e dincolo de toate cele sensibile şi inteligibile" (Migne, P. G. 3, col. 1073 B).

Comentând aceste cuvinte, Sfântul Grigorie Palama zice: "Deci aci spune acelaşi lucru, că e şi întuneric şi lumină, că şi vede şi nu vede, că şi cunoaşte şi nu cunoaşte. Cum e deci întuneric această lumină?". "Pentru revărsarea covârşitoare de lumină", zice. Deci în sens propriu e lumină; întuneric e în sens de depăşire (καθ' ὑπεροχήν), întrucât e invizibilă celor ce ar vrea să se apropie de ea şi să o vadă prin lucrările simţurilor sau ale minţii. Iar capacitatea de a intra în acel întuneric e a celor purificaţi de pasiuni egoiste, asemenea lui Moise care n-a trăit decât pentru Dumnezeu

36. *Ibidem*, p. 582.

şi pentru împlinirea voii Lui cu poporul Israel". "Teologia prin negaţie însă e proprie fiecărui cinstitor de Dumnezeu... Dar cel ajuns în lumina aceea vede, zice, şi nu vede. Cum văzând, nu vede? Pentru că vede, zice, mai presus de vedere. Deci cunoaşte şi vede în sens propriu, şi nu vede, în sens de depăşire, întrucât nu vede prin vreo lucrare a minţii şi a simţurilor, căci a depăşit toată lucrarea cunoscătoare, ajungând mai presus de vedere şi de cunoaştere; adică vede şi lucrează la un nivel mai înalt ca noi, ca unul ce a ajuns mai sus decât omul şi e dumnezeu după har şi fiind unit cu Dumnezeu vede pe Dumnezeu prin dumnezeu"[37].

Am putea rezuma tradiţia patristică despre cunoaşterea lui Dumnezeu în următoarele puncte:

a) Există o putinţă naturală de cunoaştere raţională afirmativă şi negativă a lui Dumnezeu; dar ea se menţine foarte anevoie în afara Revelaţiei supranaturale şi a harului. Ea se datoreşte şi unei evidenţe a lui Dumnezeu în lume.

b) Cunoaşterea prin credinţă pe baza Revelaţiei supranaturale e superioară cunoaşterii raţionale naturale şi o face şi pe aceasta fermă, o limpezeşte şi o lărgeşte. Cunoaşterea aceasta are în ea şi o anumită experienţă conştientă de Dumnezeu, ca o presiune a prezenţei Lui personale asupra persoanei omului. Ea e superioară celei din cunoaşterea naturală şi, ca atare, e ceva ce depăşeşte cunoaşterea raţională afirmativă şi negativă, deşi recurge la termenii afirmativi şi negativi pentru a se exprima în oarecare măsură.

c) Cunoaşterea din credinţă se dezvoltă, prin purificare de patimi, într-o participare la ceea ce ne comunică Dumnezeu, Care este mai presus de cunoaştere. Ea poate fi numită mai degrabă necunoaştere, sau cunoaştere apofatică într-un grad superior cunoaşterii apofatice din credinţa

37. *Ibidem*, p. 583-584.

amintită la punctul b), pentru că depăşeşte tot ce putem cunoaşte prin simţuri sau prin minte şi e mai mult decât simpla presiune a prezenţei Persoanei lui Dumnezeu. Ea nu exclude o cunoaştere a lui Dumnezeu drept cauză şi necesitatea de a-L exprima şi acum prin termeni afirmativi şi negativi, deşi conţinutul a ceea ce se cunoaşte depăşeşte într-o măsură cu mult mai mare conţinutul acestor termeni decât cunoaşterea Lui prin credinţa simplă.

d) Cel ce are vederea sau trăirea aceasta a lui Dumnezeu are în acelaşi timp conştiinţa că, după esenţă, Dumnezeu e dincolo şi de această vedere sau trăire. Aceasta înseamnă trăirea cea mai intensă a relaţiei cu Dumnezeu ca persoană, care în această calitate nu se poate defini, fiind cu totul apofatică.

e) În general, trăirea apofatică a lui Dumnezeu e o caracteristică definitorie a Ortodoxiei în Liturghie, Taine, ierurgii, superioară celei occidentale, care e sau raţională, sau sentimentală, sau, concomitent, şi una şi alta. Trăirea apofatică echivalează cu un simţ al misterului, care nu exclude raţiunea şi sentimentul, dar e mai adânc decât ele.

B
Cunoaşterea lui Dumnezeu în împrejurările concrete ale vieţii

Dacă cunoaşterea intelectuală, afirmativă şi negativă, e un produs mai mult al gândirii teoretice, iar în cea apofatică sporesc oamenii duhovniceşti, această a treia cunoaştere se impune tuturor creştinilor în viaţa practică.

Pe Dumnezeu Îl cunoaşte fiecare credincios în acţiunea Lui providenţială prin care este condus în împrejurările particulare ale vieţii sale, uneori hărăzindu-i-se bunuri, alteori fiind privat în mod pedagogic de ele. Acest din urmă mod de conducere îl numeşte Sfântul Maxim conducere prin

judecată. Fiecare cunoaşte pe Dumnezeu prin apelul ce-l face Acesta la el, punându-l în diferite împrejurări, în contact cu diferiţi oameni care-i solicită împlinirea unor îndatoriri, care-i pun răbdarea la grele încercări. Fiecare Îl cunoaşte în mustrările conştiinţei pentru relele săvârşite; în sfârşit, Îl cunoaşte în necazurile, în insuccesele mai trecătoare sau mai îndelungate, în bolile proprii, sau ale celor apropiaţi, ca urmări ale unor rele săvârşite, sau ca mijloace de desăvârşire morală, de întărire spirituală, dar şi în ajutorul ce-l primeşte de la El în biruirea lor şi a altor piedici şi greutăţi ce-i stau în cale. E o cunoaştere care ajută la conducerea fiecărui om pe un drum propriu de desăvârşire.

E o cunoaştere palpitantă, apăsătoare, dureroasă, bucuroasă, care trezeşte în fiinţa noastră responsabilitatea şi încălzeşte rugăciunea şi care o face să se strângă mai mult lângă Dumnezeu.

În ea, fiinţa noastră trăieşte practic bunătatea, puterea, dreptatea, înţelepciunea lui Dumnezeu, grija Lui atentă faţă de noi, planul special al lui Dumnezeu cu ea. În acest raport persoana umană trăieşte un raport de intimitate particulară cu Dumnezeu ca Persoană supremă. În această cunoaştere eu nu mai văd pe Dumnezeu numai ca pe Creatorul şi Proniatorul a toate, sau ca Misterul care Se face vădit tuturor, umplându-i pe toţi de aceleaşi bucurii mai mult sau mai puţin la fel; ci Îl cunosc în grija Lui specială faţă de mine, în raportul Lui intim cu mine, în istoria relaţiilor Lui cu mine, în planul Lui în care mă conduce în mod special pe mine spre ţinta comună, prin durerile, revendicările şi direcţiile particulare pe care mi le adresează mie în viaţă. Desigur, acest raport intim al lui Dumnezeu cu mine nu mă scoate din solidaritatea cu alţii, din obligaţiile faţă de alţii, faţă de familie, de naţie, de locul meu, de timpul meu, de lumea din timpul meu. Dar mi Se face cunoscut în apelurile ce mi le face în mod special mie, pentru a

mă stimula la împlinirea datoriilor mele, sau în remuşcările mele deosebite pentru neîmplinirea îndatoririlor mele speciale.

Sfântul Ioan Gură de Aur a pus în relief caracterul palpitant, îmbibat de frică şi de cutremur, al cunoaşterii lui Dumnezeu. El provine, în concepţia Sfântului Ioan Gură de Aur, în mare parte din trăirea în general a misterului cutremurător al lui Dumnezeu. Dar acest mister se trăieşte cu deosebire în aceste stări de responsabilitate, de conştiinţă a păcătoşeniei, de trebuinţă a pocăinţei, de dificultăţi insurmontabile ale vieţii. Psalmii Vechiului Testament dau expresie îndeosebi acestei cunoaşteri a lui Dumnezeu. Toate aceste împrejurări produc o sensibilizare, o subţiere a fiinţei noastre pentru sesizarea realităţilor de dincolo de lume, pentru căutarea unui sens al lor. Cunoaşterea de Dumnezeu e însoţită de responsabilitate, de frică şi de cutremur cu deosebire în astfel de împrejurări. Ele fac sufletul mai sensibil pentru prezenţa lui Dumnezeu, sau pentru prezenţa lui Dumnezeu care vrea ceva deosebit cu mine, căci planul Lui deosebit cu mine e cel ce le produce. Dumnezeu nu este cunoscut într-o stare de indiferenţă. El nu vrea să fie cunoscut într-o stare de indiferenţă, care nu mă ajută la desăvârşire. De aceea mă aduce în astfel de împrejurări, prin care Se face transparent, din interesul Lui faţă de mine. El este mai ales în acest scop "mysterium tremendum".

Împrejurările dificile care se înfig ca nişte cuie în fiinţa noastră ne împing la rugăciune mai simţită. Iar în cursul rugăciunii de acest fel prezenţa lui Dumnezeu ni se face şi mai evidentă. În general, bine este ca rugăciunea să se facă în orice împrejurare, căci ea este în sine un mijloc de sensibilizare a sufletului pentru prezenţa lui Dumnezeu şi un mijloc de adâncire a cunoaşterii de noi înşine în faţa lui Dumnezeu. Sfântul Ioan Gură de Aur zice: "Întâi rugăciunea, apoi cuvântul. Aşa zice şi apostolul: "Iar noi vom stărui în rugăciune şi în slujirea adevărului" (Fapte 6, 4). Aşa face şi Sfântul Apostol Pavel, rugându-se în introducerea epis-

tolelor ca, precum lumina din sfeşnic, aşa lumina rugăciunii să meargă înaintea cuvântului. Dacă te vei obişnui să te rogi cu sârguinţă, nu vei avea lipsă de învăţătura celor ce sunt împreună-robi, căci Însuşi Dumnezeu îţi va lumina cugetarea fără mijlocitori"[38].

Starea de rugăciune e o stare de sesizare, printr-o accentuată sensibilitate, a lui Dumnezeu ca un Tu prezent. Tocmai din acest motiv în rugăciune Îi vorbim direct lui Dumnezeu, câtă vreme în cugetare credinciosul se simte singur, în afara unei relaţii directe cu Dumnezeu.

În starea aceasta de relaţie directă cu Dumnezeu, puterea Lui se simte şi ea direct. Mai ales când cel care crede Îi cere ajutorul cu conştiinţa că acest ajutor nu-i mai poate veni decât de la El. Dacă sunt grade ale prezenţei cuiva în faţa noastră, gradul cel mai accentuat de prezenţă îl are cineva când ne stă în faţă ca persoana a doua şi când suntem în convorbire cu ea. Iar prezenţa aceasta câştigă un grad şi mai mare când îl simţim pe acela deschis apelului nostru la el. De aceea Dumnezeu, Căruia ne adresăm în rugăciune cu convingerea că El ne ascultă şi că e hotărât să ne ajute, este simţit în gradul celei mai accentuate prezenţe în faţa noastră.

Sfântul Ioan Gură de Aur tălmăceşte acest lucru astfel: "Iar când zic rugăciunea, nu zic pe cea simplă şi plină de indiferenţă, ci pe cea făcută cu stăruinţă, cu sufletul îndurerat, cu cugetul concentrat. Aceasta se ridică la cer şi aduce vindecarea. Căci cugetul omenesc, câtă vreme se bucură de multă libertate, se revarsă şi se împrăştie. Dar, când vreo împrejurare de jos îl strâmtorează şi îl presează puternic, trimite rugăciunile curate şi fervente spre înălţime. Şi ca să afli că mai ales cele făcute într-un necaz sunt ascultate, ascultă ce spune proorocul: "Întru necazul meu către Domnul am strigat şi m-a auzit" (Ps. 119, 1). Să ne încălzim deci conştiinţa, să ne îndurerăm sufletul cu amintirea pă-

38. *De incomprehensibili Dei natura*, III, P. G. 48, col. 725-726.

catelor, să-l îndurerăm nu ca să-l aducem la disperare, ci ca să-l pregătim să fie ascultat, ca să-l facem să fie treaz şi să vegheze şi să atingă cerurile înseşi. Căci nimic nu alungă atât de mult nepăsarea şi moleşeala, ca durerea şi necazul care adună cugetul din toate părţile şi-l întorc spre Dumnezeu"[39]. Atunci apelăm direct la Izvorul ultim al tuturor puterilor, care e experiat ca persoană ce nu poate rămâne indiferentă. Iar acest Izvor al tuturor puterilor cere să I te adresezi cu toată puterea. Relaţia deplină între persoană şi persoană e o relaţie de putere în sensul bun al cuvântului, o relaţie de simţire opusă indiferenţei şi moleşelii.

Dumnezeu ni Se face cunoscut în toate dificultăţile noastre, când căutăm să vedem greşelile noastre care le stau la bază. De cele mai multe ori aceste dificultăţi se ivesc pentru că am uitat să vedem, în toate cele ce avem, darurile lui Dumnezeu şi drept urmare să le folosim şi noi ca daruri faţă de alţii. Căci Dumnezeu vrea să ne facă şi pe noi dăruitori ai darurilor Sale, ca să creştem în iubirea faţă de alţii făcând aceasta. Simeon Metafrastul zice că atunci când cei ce te laudă te-au părăsit şi te bârfesc şi te persecută, să te gândeşti că "acestea ţi s-au întâmplat din dreapta judecată şi poruncă a Iubitorului-de-oameni Dumnezeu, pentru că te-ai arătat nerecunoscător faţă de El. Căci cele ce le-ai dat Binefăcătorului tău, acelea le-ai şi luat. Şi cu ce măsură ai măsurat, cu aceea ţi se va măsura şi dreaptă este judecata lui Dumnezeu care s-a făcut cu tine, suflet nerecunoscător şi nemulţumitor, care ai uitat de binefacerile lui Dumnezeu. Căci ai uitat marile şi bogatele daruri ale Binefăcătorului tău, pe care El ţi le-a făcut"[40]. Deci atunci când ne merge bine, cât şi atunci când ne merge rău, să ne gândim la responsabilitatea noastră faţă de Dumnezeu pentru fraţii noştri. În amândouă cazurile aceasta ţine în conştiinţa noastră treaz gândul la Persoana lui Dumnezeu, ne ţine în relaţie cu El şi ne face să cugetăm la

39. *Ibidem*, V, P. G. 48, col. 744.
40. *Κατάνυξις*, Atena, 1875, p. 381.

El. Iar această cugetare adânceşte cunoştinţa noastră despre El. În primul caz, Dumnezeu ne dă bunurile, invitându-ne să ne unim cu El şi cu alţii în iubire. În al doilea caz, ne mustră pentru că n-am făcut aceasta şi ne îndeamnă să ne căim şi să facem în viitor ceea ce n-am făcut în trecut. În amândouă cazurile ne vorbeşte Dumnezeu, chemându-ne să-I răspundem prin faptele noastre.

El ni Se adresează şi trezeşte responsabilitatea noastră într-un mod deosebit de pătrunzător prin feţele celor lipsiţi. A spus-o aceasta El însuşi (Mt. 25, 31-46). Dumnezeu pune în relief valoarea incomensurabilă a omului ca om în faţa Lui; ea e atât de mare, că El însuşi Se identifică cu cauza lui. Trebuie să ne gândim în aceste cazuri că, aşa cum Dumnezeu ne cere să ajutăm pe alţii, aşa cere şi altora să ne ajute pe noi în cazul în care vom avea nevoie. "Suflete, ajută celui nedreptăţit, ca să poţi scăpa din mâna celui ce te nedreptăţeşte. Şi nu întârzia să-l ajuţi, ca şi Dumnezeu să te ajute şi să te izbăvească din mâna celor ce te necăjesc pe tine"[41].

În fiecare sărac şi asuprit şi bolnav ne întâmpină Hristos, cerându-ne, prin coborâre, ajutorul nostru. În mâna întinsă a celui sărac e mâna întinsă a lui Hristos, în vocea lui stinsă, auzim vocea stinsă a lui Hristos; suferinţa lui, din pricina lipsei şi a umilinţei în care-l ţinem, e suferinţa lui Hristos pe cruce, pe care noi o prelungim. În toate, Dumnezeu Se coboară la noi şi ni Se face cunoscut. Chiar această coborâre face evidentă taina Lui mai presus de orice pricepere; face evidentă iubirea Lui care întrece toate iubirile din lume. Toate împrejurările şi persoanele prin care ne grăieşte Dumnezeu sunt apeluri şi chipuri vii şi transparente ale Lui; Dumnezeu cel simplu Se coboară la noi într-o multitudine de forme şi de situaţii, propriu-zis în toate situaţiile şi formele vieţii noastre. Dar, cunoscut prin toate acestea, taina Lui rămâne totuşi mai presus de înţelegere. Mai dureros se impune misterul apofatic al lui Dum-

41. Simeon Metafrastul, *op. cit.*, p. 150.

nezeu în suferinţa dreptului. Iov este chinuit nu numai de durere, ci şi de neînţelegerea cauzelor ei. Prin pilda lui Iov, Dumnezeu arată că iubirea faţă de El şi de semeni trebuie să treacă prin proba de foc a suferinţei.

Explicând viziunea profeţiei lui Isaia despre serafimii care-şi acopereau feţele înspre Dumnezeu (Is. 6, 2), Sfântul Ioan Gură de Aur zice: "Când proorocul zice că nu puteau privi pe Dumnezeu nici coborât, nu zice altceva decât că nu pot avea cunoştinţa Lui clară şi exactă şi cuprinzătoare şi nu pot privi direct spre fiinţa Lui curată şi întreagă, nici chiar în coborârea Lui"[42].

Experierea aceasta existenţială a lui Dumnezeu se îmbină cu experierea Lui apofatică, punând însă mai accentuat în relief caracterul patetic personal al lui Dumnezeu în raporturile Lui cu noi, decât în experienţa apofatică, care vede lumina lui Dumnezeu într-un fel de copleşire a lumii. Dar ea se îmbină şi cu cunoaşterea lui Dumnezeu ca creator şi proniator al lumii (cunoaşterea catafatică), făcând pe Dumnezeu cunoscut ca atare într-un mod mai intim omului, dar în acelaşi timp lărgindu-se ea însăşi prin cea din urmă. Îmbinarea tuturor acestor trei cunoaşteri o vedem în cazul lui Iov, sau în atâtea locuri din Psalmi. Lui Iov, care vrea să înţeleagă pentru ce i-a trimis Dumnezeu suferinţa, Acesta îi arată minunile Sale din natură tocmai pentru ca să accepte misterul actelor Lui, mai presus de orice înţelegere. Iar psalmistul cunoscând prezenţa lui Dumnezeu mai presus de înţelegere din atâtea împrejurări personale ale vieţii sale, Îl laudă în acelaşi timp din măreţia actelor Lui din natură.

Prin toate aceste trei căi de cunoaştere se pune în relief interesul personal al lui Dumnezeu faţă de om, dar şi taina şi măreţia Lui mai presus de înţelegere. Prin toate trei, Dumnezeu este cunoscut ca iubitor pe măsura iubirii noastre faţă de El şi de semeni.

42. *Op. cit.*, IV, P. G. 48, col. 731.

II

Ființa și atributele lui Dumnezeu

A
Atributele și lucrările necreate ale lui Dumnezeu, în general. Raportul lor cu ființa Lui

Părinții răsăriteni au făcut o distincție între ființa și lucrările lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie Palama n-a făcut decât să stăruie în deosebirea dintre ființa lui Dumnezeu și lucrările necreate izvorâte din ea. Dar uneori vorbindu-se de varietatea lucrărilor dumnezeiești, se uită să se menționeze că prin fiecare lucrează Dumnezeu, Cel unul în ființă. Trebuie să avem însă mereu în vedere faptul paradoxal că, deși de fiecare dată Dumnezeu este eficient printr-o lucrare deosebită, este întreg în fiecare lucrare. Pe de altă parte, prin fiecare lucrare Dumnezeu produce sau susține un anumit aspect al realității, care prin urmare își are cauza în ceva corespunzător, dar, într-un sens neînțeles, în Dumnezeu însuși. Lucrările care produc atributele lumii sunt deci purtătoarele unor atribute care există într-un mod simplu și neînțeles în Dumnezeu. Lucrările nu sunt deci decât atributele lui Dumnezeu în mișcare, sau Dumnezeu însuși, Cel simplu, într-o mișcare de fiecare dată specificată, sau în mișcări multiple specificate și unite între ele. În fiecare din aceste lucrări sau energii este în același timp Dumnezeu însuși întreg, lucrător și mai presus de lucrare sau de mișcare. Lucrările Lui sunt prin aceasta cele ce fac vădite în creaturi însușirile lui Dumnezeu, creându-le pe acestea cu însușiri analoage, dar infinit inferioare Lui, și apoi împărtășindu-le acestora în grade mereu mai înalte lucrările sau atributele necreate ale Sale[43].

43. Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus,* cap. IX, IX: "Oare când teologii spun iarăși că Cel nemișcat iese și Se mișcă spre toate, nu

De aceea, Dionisie Areopagitul vede pe Dumnezeu mai presus de orice nume și, în același timp, indicat întreg prin multe nume: "Oare nu acesta este numele Lui, cu adevărat minunat, că e mai presus de orice nume?... Dar înțelepții în cele dumnezeiești Îl laudă prin multe nume din toate cele cauzate: ca bun, ca frumos, ca înțelept, ca vrednic de iubit, ca Dumnezeul dumnezeilor, ca Domnul domnilor, ca Sfântul sfinților, ca veșnic, ca Cel ce este, ca fiind cauza veacurilor, ca dătătorul de viață, ca înțelepciune și ca minte, ca rațiune (cuvânt), ca cunoscător, ca mai presus de toate comorile a toată cunoștința, ca putere, ca stăpânitor etc."[44]. El Îl vede pe Dumnezeu în întregimea Lui în toate acțiunile îndreptate spre lume. Dar Îl vede și ca mai presus de toate aceste lucrări.

Toate numirile se referă la "ieșirile binefăcătoare" ale izvorului Dumnezeirii, nu la aceste însușiri[45].

Noi nu cunoaștem atributele lui Dumnezeu decât în dinamismul lor și în măsura în care ne împărtășim de ele. Dar aceasta nu înseamnă că Dumnezeu însuși rămâne pasiv în simplitatea Sa și mișcarea variată e proiectată de noi asupra Lui. Din Dumnezeu însuși pornesc lucrările care produc în lume noi și diferite însușiri. Dar noi nu le cunoaștem decât prin prisma efectelor produse în lume. Dumnezeu Însuși variază pentru noi în lucrările Sale, rămânând ca sursa acestor lucrări simplu și fiind prezent întreg în fiecare. "Căci toate cele dumnezeiești și câte ni s-au arătat

trebuie să înțelegem și aceasta în chip demn de Dumnezeu? Căci trebuie să socotim cu evlavie că El Se mișcă, nu prin vreo purtare (fără voie), nu prin vreo schimbare, sau alterare, sau modificare, sau prin mișcare spațială, fie dreaptă, fie ciclică, fie în ambele feluri, nu prin vreuna inteligibilă sau psihică, sau fizică, ci prin faptul că Dumnezeu le aduce la ființă și le susține pe toate și le poartă de grijă în tot felul și este prezent în toate printr-o cuprindere nesilită a tuturor și prin ieșirile și lucrările proniatoare spre toate".

44. *De div. nom.*, cap. I, VI, col. 596.

45. *Ibidem*, cap. I, IV, col. 589 D.

coborâtă la înţelegerea noastră într-un anumit număr de aspecte, lucrările specifică şi mai mult, sau în mod nenumărat aceste aspecte, sau atribute. Ele ne fac cunoscut pe Dumnezeu adeseori prin trăire atât în aspectele Lui generale coborâte la noi, cât şi în specificările nenumărate în care ni se împărtăşesc în fiecare clipă.

Pe de altă parte, Acelaşi Dumnezeu întreg ni Se face cunoscut şi adeseori experiat prin fiecare lucrare şi Acelaşi Dumnezeu întreg ni Se face prin ele cunoscut ca purtător al unui număr de atribute generale. Dumnezeu e bun. Dar câte nuanţe nu are bunătatea Sa pe care ne-o arată prin nenumărate lucrări, potrivit cu necesităţile noastre de fiecare clipă, potrivit cu necesităţile tuturor? Dumnezeu manifestă ceva din fiinţa Sa faţă de noi prin atributele Sale, dar acestea se specifică într-o simfonie uriaşă şi continuă de acte mereu noi care duc creaţia şi fiecare făptură în parte spre ţinta finală a deplinei uniri cu El. Prin toate, El urmăreşte realizarea acestui plan.

Astfel lucrările lui Dumnezeu nu ne apar grupate numai după atributele pe care le activează şi ni le împărtăşesc, ci şi după diferite secţiuni ale planului urmărit de Dumnezeu cu creaţia. Prin unele din aceste lucrări se inaugurează unele perioade noi, prin acte mai culminante care sunt anticipate şi continuate prin lucrări în legătură cu acelea. Creaţia lumii e o lucrare sau o sumă de lucrări urmate de lucrările providenţei, iar mântuirea e pregătită printr-o suită de lucrări, care culminează în Întruparea şi Învierea Fiului lui Dumnezeu şi îşi are aplicarea printr-un şir de alte lucrări ce decurg din acelea. Tot dinamismul sau mişcarea creaţiei spre îndumnezeire îşi are cauza în dinamismul lucrărilor dumnezeieşti, care urmăresc conducerea creaţiei spre îndumnezeire. În Dumnezeu este puterea pentru actele ce pornesc din El şi prin care creaţia este dusă spre El. Aceste acte nu-L îmbogăţesc şi nu-L schimbă pe El însuşi. Căci El

este mai presus decât toate actele Sale și decât toate atributele pe care le manifestă prin ele.

Cuvintele referitoare la lucrări pot servi și ca nume ale ființei, căci lucrările sunt produsele ei. Și ele pot fi pe de o parte noi, pentru că lucrările sunt noi; pe de alta, la baza cuvintelor noi rămân unele cuvinte fundamentale pentru că în lucrările noi se împărtășesc lumii aceleași atribute divine, chiar dacă în o tot mai mare adâncime și bogăție și în tot mai fine nuanțe. Dar taina realității personale a lui Dumnezeu se trăiește propriu-zis prin renunțare la toate cuvintele care indică atributele și lucrările Lui îndreptate spre noi.

2. Sensul caracterului "de sine" al atributelor divine și supraexistența lui Dumnezeu

Dionisie Areopagitul socotește că, întrucât aspectele existenței noastre le avem prin împărtășire din însușirile împărtășibile ale ființei lui Dumnezeu, acelea toate pot fi socotite ca fiind *de sine*. Dar ele au un suport care e dincolo de orice însușire, atribut de Sine, a lui Dumnezeu. Însă el ridică "existența de sine" mai sus decât toate celelalte atribute de sine. S-ar părea că el o identifică pe aceasta cu esența lui Dumnezeu *(esse-esența)*. Dar întrucât esența nu e dată real decât în subiect, sau în ipostas, se poate spune că suportul tuturor atributelor lui Dumnezeu de care se împărtășesc făpturile, chiar suportul existenței, este realitatea ipostatică, sau întreit ipostatică divină. "E propriu Lui să fie prin existența însăși mai sus ca viața de sine, înțelepciunea de sine și decât toate cele la care participă existențele care, înainte de a participa la ele, participă la existență"[47]. "Dar însăși existența este a *Celui ce este*. Și existența este a Lui, și nu El al existenței. Și existența este în El, și nu El în existență"[48]. "Cel ce este, este mai presus de

47. *Op. cit.*, cap. V, P.G. 3, col. 820.
48. *Op. cit.*, col. 820 A.

ființă, de existență, cauza-suport a ființei, a firii. Și nu numai cele ce există, ci și existența însăși a celor ce există este din Cel ce preexistă". "Căci Dumnezeu nu este în oarecare mod, ci în mod simplu și nedeterminat, cuprinzând în Sine și de mai înainte existența"[49].

El este, ca realitate personală, izvorul nedeterminat al tuturor însușirilor ce se determină oarecum prin ieșirea din El. Realitatea personală divină este nedeterminată în mod eminent, pentru că este ipostazierea supraesenței, din care își primește existența orice esență creată. Se poate spune că Dumnezeu este supraesența tripersonală, sau tripersonalitatea supraesențială. Ce este supraesența aceasta, nu știm. Dar ea este de la sine însăși. Însă ca orice esență, ea nu e reală decât prin faptul că subzistă în mod ipostatic, în persoane.

Dumnezeu însă, ca existența ipostatică supraesențială, nu se încadrează în categoria existenței cunoscute sau închipuite de noi, ci este mai presus de ele. Pentru că toate cele ce le cunoaștem noi ca existente își au existența de la altceva și depind în existența lor de un sistem de referințe. Aceasta indică o relativitate sau o slăbiciune a existențelor. Cel ce există însă prin Sine are o existență liberă de orice relativitate. El nu e încadrat într-un sistem de referințe. El nu are nici o slăbiciune. El este existența nu numai la modul superlativ, ci o existență supraexistentă. Ca atare, El nu suportă existența în mod pasiv și nu e supus deci nici unei pasiuni sau pătimiri. Acesta e sensul cuvântului grec ἀπαθής, aplicat lui Dumnezeu, și nu acela de nepăsător[50]. Toată

49. *Op. cit.*, col. 818.

50. E ceea ce numesc Dionisie Areopagitul și Sfântul Maxim Mărturisitorul ἄσχετος: Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, cap. V, VIII, cap. IX, P.G. 3, col. 826, 917 etc., Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P. G. 91, col. 1153 C etc. Același lucru îl exprimă Sfinții Părinți prin termenul ἐξῃρημενος (desprins de toate): Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, cap. II, § VIII, P.G. 645 D.

viața lui Dumnezeu este act sau putere. Toate atributele le are de la Sine, deci nu prin împărtășire de la altul. De aceea toate le are în mod incomparabil superior creaturilor; căci toate acestea își au atributele lor prin împărtășire de la atributele Lui, prin lucrările Lui.

Viața de sine, existența de sine, înțelepciunea de sine nu pot exista ca niște atribute generale ale unei mulțimi de entități, care ele însele depind una de alta. În acest caz, aceste atribute nu ar fi trăite în concret de nici una din entități, ca atribute de sine. Existența lor de sine ar fi o abstracțiune. Lumea, fiind în realitate o sumă de entități dependente, nu poate fi ca întreg o realitate independentă.

Aceste atribute nu pot avea existența decât ca atribute ale unei realități personale unice. De fapt numai o persoană supremă poate fi, ea însăși și toate ale ei, *de sine*.

Chiar persoana umană, ca chip al Persoanei supraființiale, are în oarecare fel calitatea de *a fi de sine*. Ea este ultimul for care decide de faptele sale, de gândurile, de cuvintele sale. Asupra ei se exercită multe acțiuni. Dar ea le oprește și ea decide singură dacă vrea să le transmită mai departe și forma în care vrea să le transmită. Ea nu e o simplă piesă într-un angrenaj prin care trece o mișcare pornită din altă parte. Ea nu e pentru sistemul general din care face în oarecare măsură parte, ci e de sine, putând fi în oarecare fel mai presus de sistem. Ea reflectează în ce fel îi poate fi de folos o acțiune ce se exercită asupra ei, care în felul acesta mai mult îi solicită adeziunea decât trece prin ea fără să o întrebe. Persoana nu e pentru nimic, ci toate sunt pentru ea. Totuși persoana noastră umană e adusă la existență de alt factor și ea are nevoie de legăturile cu elementele unui sistem pentru a se îmbogăți, chiar dacă folosește aceste legături în modul în care voiește ea. Ea se dezvoltă prin ansamblul actelor produse de ea și al relațiilor ei cu cele înconjurătoare. Dar și acestea sunt mereu în funcție de ea. Ba, într-un anumit fel, ea vine de la exis-

tenţa însăşi nu printr-un act de confecţiune, ci răsare în existenţă răspunzând unei chemări a lui Dumnezeu.

Astfel, chiar persoana umană nu face cu totul parte din sistemul de referinţe în care este încadrată în mod total natura prin legile ei stricte. Deci numai o realitate de felul ei, dar incomparabil superioară, poate avea capacitatea de a nu face parte câtuşi de puţin dintr-un sistem de referinţe. În sistemul de referinţe al naturii, toate sfârşesc în moarte, ca să apară altele. Fiinţa noastră umană nu poate exista ca persoană neîncadrată integral în sistemul de referinţe, decât pentru faptul că există o astfel de Persoană supremă. Raportul cu acea Persoană nu e identic cu apartenenţa într-un sistem de referinţe involuntar. În raportul cu acea Persoană supremă, ca şi cu orice persoană, persoana noastră umană e liberă. Ba tocmai acea Persoană supremă îi dă posibilitatea unei libertăţi faţă de sistemul de referinţe, cum îi dă în oarecare măsură şi persoana semenului. Orice altă persoană cu care persoana umană este în relaţie face apel la ea pentru a săvârşi anumite acte, nefolosind-o ca simplu punct de trecere pentru mişcările ei.

Deci chiar persoana noastră umană e de la sine, sau absolută într-un anumit sens, întrucât ea însăşi decide în toate actele sale, care au un efect în ea şi în realitatea externă.

Persoana supremă este însă de la Sine în sensul suprem al cuvântului. Căci Ea nu e de fapt de la nimeni şi toate sunt de la Ea: actele proprii şi realităţile produse de ele. Ea nu produce numai modificări în realităţile dinafară de Sine, ci le şi creează. Existenţa de Sine, ca existenţă reală şi nu numai gândită (de oricine ar fi gândită), e subzistentă, e ipostatică, e existenţa ipostatică absolută. Aceasta înseamnă că toate îşi au originea în puterea şi voia Ei. Aceasta mai înseamnă că fiinţa Ei este de un ordin cu totul altfel decât fiinţa creată. Ea e supraesenţială, ea e supraexistenţială, e transcendenţa întregii creaţii. Realitatea Persoanei supre-

me e în mod total liberă de orice sistem de referințe, e în mod deplin forul ultim al tuturor actelor Sale, iar de aceea, și al oricăror alte existențe. Numai aceasta explică existența persoanelor noastre umane și le poate asigura acestora o libertate oarecare față de sistemul de referințe în care se găsesc.

Numai ca Persoană supremă Dumnezeu este *de la Sine* și toate atributele Sale sunt de la Sine și poate da și persoanei umane putința să se împărtășească de această *calitate de sine* a sa și a actelor sale.

În felul acesta atributele: viață, existență, înțelepciune nu pot exista de sine decât dacă sunt ale unei persoane supreme. De fapt numai în relațiile cu o astfel de persoană ne simțim și noi inundați de puterile ei, ca de niște puteri ce nu mai sunt din altă parte, ce nu mai sunt relative. Pentru că aceste atribute sau lucrări nu le experiem ca lipsite de vreun suport, ca fiind de sine în ele însele, sau constituind ele însele esența ultimă. În cazul acesta ele ne-ar inunda în mod impersonal, involuntar și total, dar în același timp și într-un mod care se epuizează sau ne anulează. N-ar fi în ele o rezervă incomunicabilă, cu adevărat infinită, din care noi putem primi, pe măsura unei creșteri voluntare a noastre în iubirea de Dumnezeu. De aceea Dionisie Areopagitul declară că, deși adăugăm acestor atribute particula *"de sine"*, trebuie să cugetăm la suportul lor. Prin acest suport sunt acestea de sine și ni se comunică prin voia Lui, pe măsura noastră.

De aceea numele de "existența de sine", "viața de sine", indică pe de o parte suportul lor în El însuși ca realitate supremă, pe de alta, faptul că de la El au toate existența, viața etc. Împărtășindu-ne de acele atribute, noi intrăm într-o relație cu Cel mai presus de relație. Suportul lor este Cel ce le are pe acestea prin Sine, Cel care le explică pe acestea. "Dar fiindcă mi-ai spus că ești nedumerit, cum de zic odată că Dumnezeu este viața de Sine, altădată că e suportul

(ipostasul) vieţii de Sine..., am socotit necesar să te scap de această nedumerire... Nu este o contradicţie între a spune că Dumnezeu este putere de Sine sau viaţă de Sine şi a spune că e suportul (ipostasul) vieţii de Sine sau al păcii, sau al puterii. Cele dintâi se spun din cele ce sunt (din făpturi) şi mai ales din cele dintâi ale celor ce sunt, întrucât acelea sunt cauza tuturor. Celelalte, ca fiind în chip suprafiinţial mai presus de toate... Căci nu spunem că existenţa de sine, care e cauza tuturor, e vreo fiinţă dumnezeiască sau îngerească (fiindcă numai existenţa suprafiinţială de sine e obârşia, esenţa şi cauza existenţei tuturor), nici nu e vreo altă dumnezeire dătătoare de viaţă a tuturor celor ce vieţuiesc, afară de viaţa cea mai presus de dumnezeire şi cauza vieţii de sine, nici, ca să spun pe scurt, alte suporturi ca principii formatoare ale celor ce sunt, pe care le-au inventat unii flecărind, ca: dumnezei şi demiurgi ai lucrurilor, fără să-i cunoască propriu-zis nici ei, nici părinţii lor. Ci numim existenţa de sine, viaţa de sine, Dumnezeirea de sine, în înţeles de obârşie, de Dumnezeu şi de cauză, Cel unul şi cauza tuturor cea mai presus de obârşie şi de fiinţă, iar în sens participat, puterile proniatoare izvorâtoare din Dumnezeu cel neparticipat, adică pe cea de sine întemeietoare de fiinţă, de sine proniatoare de viaţă, de sine îndumnezeitoare, la care participă potrivit cu ele înseşi cele ce sunt, cele ce viază şi cele ce se îndumnezeiesc"[51].

Chiar infinitatea experiată de noi îşi are suportul în Persoana supraexistentă, apofatică, fiind deci mai presus şi de ea, şi "depăşind toată infinitatea"[52].

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune acelaşi lucru când declară că Dumnezeu nu e supus categoriei existenţei, pentru că tot ce e sub categoria existenţei se află sub un "cum" al existenţei şi ca atare e limitat, căci orice fel de

51. *De divinis nominibus*, cap. IX, § VI, P.G. 3, col. 953, 956.
52. *Ibidem*, cap. IX, col. 909.

"cum" exclude alte feluri de "cum". De acest "cum" al existenței ține și un "când" și un "unde", sau un timp și un loc, care de asemenea limitează o individuațiune. "Dumnezeu nu este accesibil nici unei rațiuni și nici unui înțeles, din care cauză nici nu categorisim existența Lui ca existență. Căci toată existența este din El, dar El însuși nu este existență. Căci e mai presus și de existența spusă sau gândită într-un mod oarecare sau în chip simplu"[53].

Dar Dumnezeu nu ar avea ce face cu existența de Sine dacă nu ar avea totuși nici o posibilitate să o primească sau să o comunice. Revelația supranaturală satisface prin învățătura ei despre Sfânta Treime ambele laturi ale paradoxului. Dumnezeu are existența de la Sine; dar El e totuși viu, pentru că primește și comunică existența în interiorul Său. Acest fapt din urmă întregește caracterul persoanei, care este nu numai realitate de sine, ci și comuniune. Persoanele divine sunt interioare Una, Alteia, deci nu primesc nimic din afară, dar nu Se confundă între Ele, aflându-Se într-o mișcare și comunicare a ființei și a iubirii. Comunitatea interpersonală totală intensifică în gradul suprem caracterul personal al lui Dumnezeu.

3. Caracterul apofatic al lui Dumnezeu ca realitate personală supraexistentă

Realitatea personală divină fiind deasupra tuturor atributelor sale, care se pot defini cu toate că nu le are de la altul, este realitatea prin excelență apofatică. Dacă tot ce intră în raza cunoașterii și tot ce poate fi participat face parte din categoria existenței, subiectul personal este supraexistent. Am văzut că chiar persoana noastră umană, ca chip al lui Dumnezeu, are și ea în privința aceasta, în oarecare fel, un caracter supraexistențial, apofatic.

53. *Ambigua*, P. G. 91, col. 1180 D.

În supraexistenţialitatea lui Dumnezeu stă cauza imposibilităţii definirii Lui. Căci toate cuvintele sunt din ordinea existenţei, care e definibilă.

Dumnezeu – fiind existent prin Sine, adică neintrând în nici un fel în vreun sistem de referinţe şi fiind prin aceasta în mod culminant supraexistent, sau persoană – este prin excelenţă apofatic, indefinibil. Întrucât existenţa nu-I este dată din afară, ci este El însuşi izvorul existenţei şi, prin aceasta, realitatea personală supremă, nici El însuşi nu este definit şi nu este numit decât prin pronume personale, sau este identificat cu existenţa prin excelenţă, sau cu izvorul existenţei mai presus de existenţă.

La întrebarea lui Moise despre numele Său, Dumnezeu îi răspunde: "Eu sunt Cel ce sunt" (Ieş. 3, 14).

Ca Cel ce este cu adevărat existent, prin faptul că este prin Sine, sau suportul existenţei de Sine, şi ca atare supraexistenţă sau suprafiinţial, Dumnezeu este realitatea personală supremă. Numai realitatea personală supremă este total apofatică, pentru că numai ea este supraexistentă în mod eminent. Desigur, ea este supraexistentă sau apofatică prin excelenţă ca subzistenţa fiinţei dumnezeieşti, întrucât Dumnezeu este ipostazierea fiinţei supraexistente divine.

Din caracterul de realitate personală supremă a lui Dumnezeu Paul Evdokimov a tras concluzia că El nu poate fi dovedit raţional: "Insuficienţa argumentelor existenţei lui Dumnezeu se explică din faptul fundamental că Însuşi Dumnezeu este criteriul adevărului Său, Însuşi Dumnezeu este argumentul existenţei Sale... Dumnezeu nu poate fi supus niciodată logicii demonstraţiilor şi închis într-un lanţ cauzal... Aceasta înseamnă că credinţa nu se inventează, ea e un dar... Credinţa e dată pentru ca Dumnezeu să poată realiza prezenţa Sa în sufletul uman"[54]. Dumnezeu e mărturisit ca Cel ce a produs credinţa în suflet. Dumnezeu vorbeşte

54. *Les âges de la vie spirituelle*, Desclée de Brouwer, Paris, 1964, p. 46.

cu noi ca persoană cu persoană. Credința e experiența acestei comunicări.

Acest lucru e adevărat. Dar adevărat e și că odată ce are cineva această experiență, toate devin dovezi ale existenței și lucrării lui Dumnezeu. Ochii celui care crede se deschid și văd pe Dumnezeu în toate. Atunci "a crede" devine ceva cu totul rațional și "a nu crede", ceva nerațional. Dar prin rațiune nu se experiază interiorul lui Dumnezeu, ci numai calitatea Lui de cauză. Pe de altă parte, există chiar în rațiune, dacă nu e pervertită de păcat, o capacitate de a vedea pe Dumnezeu în calitate de cauză. Căci rațiunea noastră are ca suport ultim rațiunea unei persoane care a creat-o. Astfel, Dumnezeu numindu-Se ca Cel cu adevărat existent, sau supraexistent, Se înfățișează totodată ca realitate personală: Eu. El este *Eu* prin excelență. Existența de sine nu poate avea decât caracter personal. Esența impersonală nu e supraexistentă. Ea ar cădea în toate privințele într-un sistem de referințe. Esență nesubzistentă într-un ipostas nici nu se găsește nicăieri. Dar existența cea mai deplină o are esența subzistând ca persoană, iar existența desăvârșită, cea care există ca realitate personală supremă. Esența supremă e subzistența prin sine, e personală. Esența care e supusă unui sistem de referințe nu subzistă prin sine nici în formă, nici în realitatea ei. Ea intră în ordinea existenței determinată de subiectul supraexistent.

Numai subzistând ca realitate personală supremă, supraesența dumnezeiască poate fi *prin sine,* o dată ce numai așa există și *pentru sine.* O esență, sau o natură subzistând ca obiect, există pentru un subiect deosebit de ea, pentru o persoană, și în baza acestui fapt își primește, în raport cu persoana umană, forma de la aceasta; iar în raport cu Persoana divină, își primește chiar substanța de la Ea. Realitatea care e pentru altul, își primește și existența sau forma de la acela. Ea e inferioară persoanei și ca atare nu e supraesență, ci esență pur și simplu, în sistemul de re-

ferințe. Numai o persoană există pentru ea însăși și numai ipostasul e prin excelență supraesențial.

4. Existența prin Sine – izvorul a toată existența

Numai pentru că există o realitate personală ca suport supraexistent suprem al existenței de sine, e dată peste tot o existență. Existența din planul accesibil fiind produsul voluntar al realității personale supraexistențiale, nu poate fi nici cauza ei, nici cauza ultimă a vreunei existențe peste tot. Numai realitatea personală supraexistentă, ca suport al existenței de sine, poate produce fără să se epuizeze existența din toate planurile accesibile.

Existența din planul accesibil este un argument pentru izvorul ei în realitatea personală supraexistentă, de sine existentă. Sau aceasta nu poate fi cunoscută și înțeleasă decât prin mijlocirea existenței din planul accesibil, sensibil și inteligibil. Dar și invers. Iar experiența și cunoașterea noastră directă nu poate ajunge decât până la lucrările de existență făcătoare, susținătoare și împlinitoare ale realității personale supraexistente, până la împărtășirea de atributele manifestate în ele.

Întreitul Ipostas suprem creează, susține și desăvârșește toate prin actele Sale inepuizabile, pentru că este întreitul Ipostas al supraesenței. Subiectul nostru este ipostazierea unei naturi a cărei parte fundamentală e spiritul, care dintre toate esențele create de Dumnezeu este chipul supraesenței ipostaziate de Persoanele treimice. Numai de aceea subiectul nostru poate avea caracter de persoană și numai de aceea el e dotat cu o stabilitate eternă, cum n-au celelalte esențe. Îngerii sunt și ei asemenea esențe. Și numai de aceea subiectul uman este și el apofatic și nu se epuizează în acte, căci actele lui (sau energiile lui) nu sunt una cu esența, ca la obiecte. Numai ca ipostas al unei naturi ce are ca bază o esență după chipul esenței divine, deci e permanentă ca aceea, poate să și învieze cu trupul.

Fermitatea noastră, ca ipostase ale unei esenţe după chipul supraesenţei divine, ne face apţi pentru o comuniune inepuizabilă şi deci eternă cu întreitul Ipostas divin.

Toate atributele sau lucrările lui Dumnezeu sunt infinite, pentru că niciodată El nu Se epuizează în dăruirea lor, pentru că niciodată creaturile nu vor ajunge la capătul împărtăşirii de ele, niciodată nu vor înceta de a iradia din suportul lor ipostatic suprafiinţial. Dar acest suport ipostatic, sau pluriipostatic e mai presus de infinitatea lor, ca fiind izvor al ei.

Realitatea personală divină şi apofatică din care pornesc toate lucrările de-fiinţă-făcătoare şi îndumnezeitoare, e trăită într-o relaţie voită de ea. Pe ea nu o putem prinde, defini, după modul în care prindem, definim şi experiem toate gradele şi modurile de existenţă. Nu vom lăuda "fiinţa mai presus de fiinţă, ci ieşirea de-fiinţă-făcătoare spre toate cele ce sunt ale obârşiei dumnezeieşti, ale obârşiei fiinţei... Numirile dumnezeieşti doresc să laude manifestările proniei; nu promit să exprime bunătatea mai presus de fiinţă şi fiinţa şi viaţa şi înţelepciunea Dumnezeirii suprafiinţiale, care e, mai presus de toate, bunătatea şi Dumnezeirea şi fiinţa şi înţelepciunea şi viaţa ce stăruie neclintit în cele ascunse, ci pronia binefăcătoare şi cauza tuturor bunătăţilor care, manifestându-se, rămâne totodată deasupra tuturor: existenţa, viaţa, înţelepciunea, cauza de existenţă (de-fiinţă)-făcătoare, de viaţă-producătoare, de înţelepciune-dătătoare a celor ce se împărtăşesc de existenţă (de fiinţă), de viaţă, de minte, de raţiune şi de simţire. Căci nu e altceva binele şi altceva existenţa şi altceva viaţa sau înţelepciunea, nici nu sunt multe cauzele..., ci ale unui unic Dumnezeu sunt toate ieşirile bune şi numirile lui Dumnezeu lăudate de noi"[55].

55. *De divinis nominibus*, cap. V, § I, P.G. 3, col. 816.

Dar nu numai existenţa definibilă îşi are explicaţia exclusiv într-o realitate personală supremă supraexistentă, ci şi persoanele umane, părtaşe într-un anumit grad de supraexistenţa, absolutul şi apofatismul ei.

După credinţa noastră, dacă nu ar exista o Persoană supraexistentă, neîncadrată în sistemul de referinţe al naturii, n-ar putea exista nici persoana umană, într-un anumit fel supraexistentă şi ea, capabilă de o existenţă neîncadrată deplin în sistemul de referinţe al naturii – sau încadrată cu un braţ al ei în aceasta pentru a o pătrunde de caracterul ei personal – şi chemată la comuniunea cu o astfel de existenţă perfectă şi eternă, adică în relaţie liberă cu Persoana supremă. Numai transcendenţa Persoanei divine asigură existenţa persoanelor umane neîncadrate deplin în sistemul de referinţe al naturii (după ce Dumnezeu le asigură această libertate). Altfel, totul ar cădea sub legile fără sens ale naturii şi ale morţii.

Pe lângă aceasta, fără existenţa persoanelor umane, lumea ca creaţie ar apărea fără rost, sau ca o simplă demonstraţie de putere unilaterală şi deci limitată a lui Dumnezeu, pentru Sine însuşi. Iar un Dumnezeu care ar avea nevoie de o astfel de demonstraţie de putere ar purta în El însuşi o slăbiciune. Lumea naturii e creată pentru subiectele umane, şi anume nu pentru ca acestea să aibă putinţa de a-şi manifesta prin ea o putere creatoare asemenea lui Dumnezeu, ci pentru a fi un mijloc de comunicare între ele şi Persoana divină, pentru a fi încadrată prin persoanele umane în planul relaţiei personale divino-umane.

Pe de altă parte, realitatea personală supremă, ca existenţă sau ca *existenţă de sine*, sau absolută, nu e monopersonală, ci o *comunitate personală*. Căci ea e plinătate de viaţă. Iar plinătatea de viaţă e trăită în comunitate personală. Ea e o comunitate personală de sine existentă, supraexistentă, suprafiinţială, absolută. Ea decide în comuniune toate actele ei. Ea e izvorul comun al tuturor actelor şi realităţilor existente.

B
Atributele legate de supraesența lui Dumnezeu și participarea creaturilor la ele

1. Infinitatea lui Dumnezeu și participarea creaturilor mărginite, la ea

Supraesența sau supraexistența lui Dumnezeu, cu totul necunoscută nouă ca ceea ce este în ea însăși, se manifestă intrând în relație cu noi și făcându-se cunoscută nouă într-o serie de atribute dinamice. În comparație cu aceste atribute, lumea și ființa noastră manifestă unele atribute corespunzătoare cu caracterul lor creat și finit. Căci așa cum esența finită a creației nu se poate explica fără supraesența lui Dumnezeu și fără să stea în legătură cu ea, la fel atributele ei nu se pot explica fără atributele dinamice ale lui Dumnezeu, fără legătura lor cu acelea. Mai mult, esența finită a lumii și esențele în care se ramifică ea sunt rânduite să se ridice spre o participare tot mai mare la atributele divine prin har.

Unul din atributele supraesenței divine este *infinitatea*. El se manifestă în nesfârșitele lucrări ale lui Dumnezeu cu privire la crearea lumii, la susținerea, conducerea și desăvârșirea ei. În veci Dumnezeu nu va înceta să îndumnezeiască lumea. Dar în general lumea e învăluită și pătrunsă de infinitatea divină și nu poate exista în afară de legătura cu ea. Acestui atribut îi corespunde, ca atribut al esenței noastre create, mărginirea. Dar mărginirea noastră nu poate exista decât în cadrul, sau în sânul infinității divine, rezultând din puterea ei, susținută de ea – altfel s-ar epuiza – și fiind rânduită să participe în mod direct la ea și să fie penetrată de ea, fără să înceteze ca atribut natural al lumii create. Totdeauna dincolo de orice margine mai este ceva, fără de care nu poate fi și nu se poate concepe. Creatura nu poate deveni infinită prin nici un adaos. Infinitatea îi este

transcendentă, însă în acelaşi timp e condiţionată de ea şi i se dă participarea la ea prin har.

Sfinţii Părinţi afirmă atât infinitatea lui Dumnezeu şi mărginirea creaţiei, cât şi destinaţia acesteia de a ajunge la participare directă la infinitatea Lui, prin har.

Supraesenţa divină este izvorul infinităţii. Iar esenţa divină este ipostaziată, dar ipostaziată în mod treimic. Astfel infinitatea ei ţine de acest caracter întreit personal al supraexistenţei divine. Comunitatea treimică nu s-ar putea împlini printr-un caracter limitat al conţinutului ei.

Persoana unei esenţe finite este şi ea mărginită, căci spiritul ei se mişcă în cadrul unor puteri finite şi e legat de realitatea finită a unei lumi de obiecte. Chiar comuniunea între persoanele create, deşi lărgeşte mult conţinutul de viaţă al fiecăreia din ele, este finită.

Dar nici acest conţinut limitat al realităţilor create nu poate exista fără puterea şi în afara infinităţii treimice. Existând de la început printr-o participare la acea infinitate, ea e chemată să ajungă la o participare din ce în ce mai sporită la ea. De aci se explică posibilitatea ambiguităţii ca creaţia să poată fi considerată nu numai ca finită, ci şi ca infinită.

Sensul infinităţii adevărate l-a lămurit Sfântul Maxim Mărturisitorul, declarând că în ea nu există interval pe care să năzuim să-l parcurgem pentru a ajunge la graniţa lui, dincolo de care să înceapă alt interval. În infinitate e dată şi posedată plenitudinea în mod real, nu e numai o aspiraţie continuă. De aceea nu e nici timp în ea. Totul e posedat într-un prezent continuu. La trăirea acestei plenitudini suntem chemaţi să ajungem prin depăşirea graniţelor ce se succed în faţa eforturilor noastre din viaţa terestră. Dorul acestei infinităţi susţine mişcarea noastră în ordinea finită. În sensul acesta noi trăim de pe acum în orizontul infinităţii, sau având în faţa noastră zarea infinităţii. "Natura celor create, ...după străbaterea naturală a timpurilor şi a veacu-

rilor, se va sălășlui în Dumnezeu, Cel unul după fire, nemaiavând nici o margine, căci în Dumnezeu nu este nici un interval (nici o distanță)"[56].

Fără să ne identificăm cu Dumnezeu, ne vom ridica în relația maximă a Lui cu noi, pe care o reprezintă infinitatea, depășind polul uman al acestei relații, reprezentat de mărginire.

Ridicarea în infinitatea divină prin har, sau prin bunăvoința lui Dumnezeu, Care intră în comunicare directă cu noi, înseamnă în fond o comuniune maximă cu El ca subiect, dincolo de cugetarea obișnuită să trateze toate ca niște obiecte, adică prin trecerea de la o latură la alta. În relația intimă cu un subiect în general, rămâi mereu în el. Cu atât mai mult în relația cu subiectul divin. Ea înseamnă o experiență simplă, dar plenară a vieții infinite a subiectului divin, mai bine zis a manifestării Lui directe prin ea de dragul comuniunii Lui cu noi.

"Când vor trece toate înțelesurile celor cugetate, fie sensibile, fie inteligibile, va înceta, odată cu toate înțelesurile, toată înțelegerea și relația cu cele sensibile și inteligibile... Atunci sufletul se va uni cu Dumnezeu, mai presus de minte și de rațiune și de cunoștință, într-un mod neînțeles, necunoscut și negrăit, printr-o simplă intrare în atingere, nemaiînțelegând și nemairaționând pe Dumnezeu... Atunci va fi liber de orice fel de schimbare. Căci orice mișcare în jurul a ceva din cele ce sunt va lua sfârșit în infinitatea din jurul lui Dumnezeu, în Care toate cele ce se mișcă își primesc stabilitatea. Căci infinitatea e în jurul lui Dumnezeu, dar nu e dumnezeu, Care e mai presus și decât aceasta în mod incomparabil"[57].

Sfântul Maxim cunoaște taina supraesenței ipostatice a lui Dumnezeu, atributele Lui dinamice, între care și infinitatea, și formele participate ale creaturilor care participă la

56. *Răspunsuri către Talasie*, 65, Filocalia românească, vol. III, p. 431.
57. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1220.

ele: "Dumnezeu este infinit mai presus de toate cele ce sunt, atât de cele ce participă, cât şi de cele la care acestea participă"[58].

Infinitatea e ambianţa lui Dumnezeu, prin care Se face accesibil, sau Se comunică făpturilor ajunse la unirea cu El ca subiect suprem. Dumnezeu ca subiect suprem, sau ca comuniune treimică de subiecte, e deasupra infinităţii întrucât e suportul şi sursa ei. Numai fiind a Persoanei divine sau a comunităţii personale divine, ea nu e o infinitate ambiguă, monotonă, de care se va putea sătura persoana umană, ca în teoria platonic-origenistă. Numai Persoana divină sau comuniunea de Persoane divine e cu adevărat inepuizabilă şi oferă persoanei umane putinţa de a se bucura de bogăţia Ei inepuizabilă. Iar fiinţa noastră, numai în comuniune cu Dumnezeu ca persoană sau ca comunitate de persoane, îşi poate face proprie experienţa infinităţii lui Dumnezeu, pe care o realizează în parte în comuniunea interpersonală, fără ca fiinţa umană să-şi piardă graniţa ei după fire. Absorbind în sine ambianţa infinităţii divine, aceasta iradiază şi din ea. Ea se întinde, prin lucrarea divină ce-i devine proprie, dincolo de graniţele sale, în infinit.

Chiar în cursul vieţii pământeşti credinciosul poate pregusta experienţa comuniunii luminoase cu Dumnezeu, în care nu vede nici o graniţă, dar nu are nici sentimentul vreunei monotonii sau plictiseli, ci se simte continuu ca la început: "Fiindcă nu pot afla un capăt al luminii. El se purifică fără sfârşit. Căci cu cât mă purific mai mult, cu atât sunt luminat mai mult, nevrednicul de mine. Oricât mi Se arată Duhul care mă purifică, îmi pare că sunt la începutul purificării şi al vederii. Căci cine poate vedea un mijloc sau un sfârşit în abisul nemărginit, în înălţimea nemăsurată?"[59].

58. *Capete gnostice*, I, 49, Filocalia românească, vol. II, p. 140.

59. Syméon le Nouveau Théologien, "Hymne VIII", *Hymnes*, tom. I, ed. J. Koder, în: Sources Chrétiennes, nr. 156, 1969, p. 218.

În Hristos, după înviere, umanitatea Lui a fost ridicată la participarea supremă la infinitatea divină, înțelegând Dumnezeirea mai presus de înțelegere și bucurându-se deplin de energiile Ei imprimate în energiile umane. Iar în unire cu Hristos, toți cei ce cred în El sunt ridicați la această participare la infinitatea divină. "Să vă dea (Dumnezeu)... să Se sălășluiască Hristos în inimile voastre..., ca să cunoașteți copleșitoarea iubire a cunoștinței lui Hristos, ca să vă umpleți de toată plinătatea lui Dumnezeu" (Ef. 3, 16, urm.).

2. Simplitatea sau unitatea lui Dumnezeu și participarea la ea a creaturii compuse

La începutul expunerii sale despre atributele divine, Dionisie Areopagitul așază unitatea lui Dumnezeu, Care are în Sine totodată și distincția treimică din care pornesc lucrările creatoare, susținătoare și desăvârșitoare ale lumii.

Dar prin aceste distincții nu se introduce, după el, nici o compoziție în Dumnezeu. Căci Persoanele sunt unite în Tatăl ca unic izvor al Lor. Iar procesiunile cele bune spre făpturi sunt unite în ființa cea unică a Celor trei Ipostase. Distincțiile acestor procesiuni apar în referirea ființei divine la noi; iar modul cum Cele trei Ipostase nu contrazic unitatea supraesenței divine e mai presus de înțelegerea noastră. "Toate cele dumnezeiești și câte ni s-au descoperit nouă se cunosc numai din împărtășiri; dar cum sunt ele însele în obârșia și în fundamentul lor, este mai presus de orice esență și cunoștință. Astfel, când numim ascunzimea supraesențială: Dumnezeu, sau viață, sau esență, sau lumină, sau rațiune, nu înțelegem nimic altceva decât puterile ce vin la noi din ea, pe cele îndumnezeitoare, sau de-ființă-făcătoare, sau de-viață-producătoare, sau de-înțelepciune-dătătoare. La ea ne referim prin părăsirea tuturor lucrărilor înțelegătoare, neavând nici o îndumnezeire sau viață, sau esență, care să aibă vreo asemănare exactă cu cauza ce e deasupra tuturor în calitate de cauză ridicată peste toate.

Iar dacă Dumnezeirea izvorâtoare este Tatăl, iar Iisus şi Duhul au fost văzuţi pe baza Sfintei Scripturi ca nişte vlăstare dumnezeieşti crescute din Dumnezeirea născătoare, dacă putem zice aşa, şi ca nişte flori sau lumini supraesenţiale, nu e cu putinţă nici a spune, nici a înţelege cum sunt acestea"[60].

Aşa cum subiectul nostru este simplu în sine, dar din el răsar la nesfârşit gânduri, sentimente şi acte, într-un mod asemănător, dar infinit mai înalt, este simplă în sine întreita şi comuna subiectivitate divină, dar din abisul ei nesecat ies la nesfârşit acte prin care se face cunoscută într-o mulţime de atribute.

Întrucât cele create de întreita subiectivitate divină sunt multe, ele alcătuiesc o lume compusă. Mai mult chiar, fiecare unitate din lume e constituită din elemente identice sau variate, deci e compusă; căci fiecare element dintr-o unitate are la originea lui o raţiune eternă şi o lucrare specială divină, şi raţiunile tuturor şi lucrările de la baza lor se unesc într-o raţiune şi o lucrare comună şi în acelaşi timp foarte complexă pentru a crea, a susţine şi a desăvârşi o unitate parţială din lume, iar pe plan general, unitatea întregii lumi.

Numai subiectul uman – ca să nu vorbim aci de cel îngeresc – este simplu în fundamentul lui spiritual. Dar pentru deplinătatea lui are şi el nevoie de un corp compus din elemente numeroase, identice şi variate, ca şi de lume, din care e adunat corpul lui, şi care este mediul lui de gândire şi de activitate. Astfel fiecare element al lumii şi fiecare lucrare divină referitoare la el, are la bază un gând şi o lucrare unitară a lui Dumnezeu şi deci compoziţia lumii are în acelaşi timp la baza ei o unitate, fiind ţinută în unitatea ei tainică de o lucrare unitară şi în acelaşi timp diversă a lui

60. *De divinis nominibus*, cap. II, § VII, P.G. 3, col. 645.

Dumnezeu, Cel unul în esența Lui, ca obârșie unitară a tuturor gândurilor și lucrărilor Lui.

Sfântul Maxim Mărturisitorul vede întreaga creație prefigurată într-un ansamblu de rațiuni eterne ale lui Dumnezeu, care se ramifică din unitatea lor în opera de creare a lumii și de desăvârșire a ei, și apoi se întorc în unitatea lor; mai bine zis conduc lumea întreagă spre o unitate eternă în Dumnezeu, chiar prin lucrarea de desăvârșire a unităților ei componente, ca un fel de matcă dinamică ei. Prin faptul că Dumnezeu e mai presus de toate, El nu poate fi înțeles, nici exprimat, nici participat de cele create. Dar prin faptul că din El provin toate, "rațiunea cea una e (de fapt) multe și rațiunile cele multe sunt (de fapt) una. Prin ieșirea bună, făcătoare și susținătoare a rațiunii celei una la creaturi, rațiunea cea una e multe, iar prin relația și pronia față de ele le întoarce și le conduce ca spre izvorul atotțiitor, sau spre centrul liniilor ieșite din el, care are de mai înainte începuturile lor și le adună pe toate cele multe care sunt una"[61].

Unitatea ontologică a lumii în Dumnezeu se arată mai întâi în faptul că toate unitățile existente în cadrul ei sunt în relație între ele și cu Creatorul și Atotțiitorul, Care, de altă parte, e mai presus de orice relație care L-ar determina și diferenția și pe El. Apoi se arată în faptul că toate cele diferențiate între ele sunt unite prin identitățile existente între ele și, în ultimă analiză, prin rațiunea eficientă generală a lumii create. Căci rațiunea generală a ei nu se divizează cu genurile din ea. Și rațiunea nici unui gen nu se divizează cu speciile lui, și rațiunea nici unei specii nu se divizează cu indivizii speciei. Există deci o rațiune generală a lumii, cu toată varietatea de genuri, o unitate a fiecăruia dintre genuri, cu toată varietatea de specii subordonate, și o unitate a fiecărei specii, cu toată varietatea de indivizi care-i aparțin; dar și o unitate a individului, cu toată vari-

61. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1081 C.

etatea de elemente componente şi de accidente. Iar unitatea cea mai accentuată şi mai misterioasă este cea a subiectului uman, prin caracterul lui fundamental spiritual[62].

Unitatea în sine şi relaţia cu toate îl face pe om apt de a fi adevăratul inel de legătură, adevăratul centru dat al lumii, dar şi centrul care conduce lumea spre o tot mai mare unitate. Pe de altă parte, el fiind în uniune cu Dumnezeu, în măsura în care sporeşte în această uniune, uneşte şi lumea tot mai mult în uniunea cu Dumnezeu. Dacă Dumnezeu nu ar fi o unitate absolut simplă, dar în acelaşi timp izvorul atâtor raţiuni şi acte creatoare şi desăvârşitoare ale lumii, lumea n-ar fi nici diversă şi n-ar avea unitatea ei şi n-ar spori în ea. "Ultimul introdus între creaturi este omul, ca un inel de legătură naturală între toate, ca cel ce mijloceşte între extremităţi prin părţile lui şi aduce în sine la unitate pe cele ce sunt distanţate după fire unele de altele printr-o mare depărtare". Pornind "de la despărţirea care este în ele" şi procedând după rânduială, lucrarea lui de unificare "ia sfârşit în Dumnezeu, în Care nu este despărţire"[63]. Omul are capacitatea de a le uni pe toate între ele şi cu Dumnezeu, pentru că în gândirea lui se întâlnesc toate, iar prin voinţa lui poate realiza o unitate în sine însuşi, o armonie cu toţi şi cu Dumnezeu. De aceea, omul poate fi numit "lumea mare" (macrocosm), pentru că le poate cuprinde şi stăpâni spiritual pe toate[64].

Cel care a refăcut şi a desăvârşit unitatea în Sine, şi între toate şi Dumnezeu, a fost Hristos, tocmai întrucât a fost şi Dumnezeu şi om. Deoarece omul nu s-a mişcat spre desăvârşirea unităţii sale cu Dumnezeu şi cu toate, Dumnezeu S-a făcut om ca să vindece în umanitatea asumată "sfâşierile" ivite prin păcat şi să recapituleze toate în Sine şi pe noi cu Dumnezeu. El a făcut toată creţia una şi la sfârşit

62. *Ibidem*, col. 1312-1313.
63. *Ibidem*, col. 1305.
64. *Ibidem*, col. 1096.

"a unit firea creată cu cea necreată prin iubire, ca s-o arate una și aceeași prin aptitudinea cea după har". În Hristos, omul "s-a întrepătruns în întregime întreg cu Dumnezeu și a devenit tot ce este Dumnezeu, afară de identitatea după fire"[65]. Din puterea lui Hristos pot realiza și oamenii această operă unificatoare.

Omul credincios se unifică mai întâi în sine însuși, depășind dezbinarea dintre suflet și trup și dintre diversele sale tendințe. Aceasta se realizează prin întărirea spiritului, care echivalează cu o eliberare a trupului și a spiritului de pasiunile care slăbesc pe om și-l dezbină în sine însuși și în raporturile cu semenii și cu Dumnezeu.

El o face aceasta supunând toate mișcările sale mișcării spre Dumnezeu[66]. Simplitatea monadei divine, care are și ea în sine un dinamism în raport cu creația, imprimându-se în om, îl eliberează pe acesta de toată varietatea de mișcări și dorințe, sau impune peste toate mișcarea și dorința spre Dumnezeu. Renunțând la îndreptarea cugetării spre obiecte finite variate, văzute în ele însele, el își concentrează puterea spiritului, chiar și prin ele, spre Cel ce este mai presus de orice compoziție, într-un fel de cunoaștere mai presus de cunoaștere. "Căci în necunoaștere se face cunoscut Dumnezeu. Iar prin necunoaștere să nu înțelegi pe cea a ignoranței (căci aceasta e întuneric pentru suflet), nici pe cea care-L cunoaște (căci Cel necunoscut nu e cunoscut), pentru că aceasta e numai o specie a cunoașterii. Ci să înțelegi acea necunoaștere prin care, întinzându-ne peste înțelegeri și depășind orice înțeles referitor la Dumnezeu, devenim simpli"[67]. Dar în această înțelegere aducem toată bogăția simplificată a cunoștinței celor multe

65. *Ibidem*, col. 1308-1309.
66. *Ibidem*, col. 1193-1196.
67. *Pachymerae paraphrasis* la *De divinis nominibus*, cap. II, § 4; P.G. cit., col. 664 C.

şi a experienţei de viaţă, aşa cum aduce albina în picătura de miere polenul adunat din toate florile.

Prin dobândirea unităţii sau simplităţii în Dumnezeu, compoziţia creaturii învinge forţa descompunerii, a coruptibilităţii. Astfel prin Învierea lui Hristos trupurile dobândesc incoruptibilitatea (nestricăciunea). Coruptibilitatea e copleşită de forţa unitară a spiritului. În iad are loc, dimpotrivă, o sfâşiere extremă între suflet şi trup, ba chiar între tendinţele sufletului şi trupului, ca şi între oameni şi între om şi lume.

Unitatea ce o realizează în sine şi cu Dumnezeu în Hristos, omul o extinde prin efortul său şi la raporturile cu ceilalţi semeni. Liniile urmărite de ei se leagă între ele într-o comunicare continuă şi tot mai strânsă, care urcă spre aceeaşi sursă şi ţintă[68]. Toţi ajung la o supremă simplificare şi unitate, în simplitatea divină. Dar aceasta este echivalentă cu suprema plenitudine. Dumnezeu şi toate cele create vor avea o unică simplitate şi plenitudine.

Plenitudinea spre care tindem este mai presus de dualitatea între prezent şi viitor, între virtute şi cunoaştere, între bine şi adevăr. Având în Dumnezeu totul, nu vom mai tinde spre altă ţintă. Vom fi mai presus chiar de deosebirea între uman şi divin, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul. Căci credinciosul ajuns în Dumnezeu nu se mai distinge de Dumnezeu, deşi după natură creaturile rămân deosebite de Dumnezeu şi între ele. Dar, prin har şi prin deprinderea în bine a voinţei, ele formează o unică monadă cu Dumnezeu: "Cel simplu şi nedivizat şi de o singură formă şi putere se face una cu Treimea simplă şi nedivizată după fiinţă"[69].

În această învăţătură se exprimă în fond credinţa în comuniunea eternă perfectă a subiectivităţii noastre pluripersonale cu subiectivitatea divină tripersonală. În această comuniune tot universul obiectelor va fi subiectivat. Noi nu

68. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1393.
69. *Ibidem*, col. 1196.

vom mai simți nici o separație între persoana noastră și obiecte și între ea și celelalte persoane umane. Lucrurile își accentuează separația în raport cu persoana când prin ele o persoană se opune celorlalte persoane, sau când ele îi sunt răpite de celelalte persoane.

De aceea unii oameni pot parcurge și drumul invers, spre o tot mai mare sfâșiere lăuntrică, spre o despărțire de Dumnezeu și de semenii lor. Orgoliul, lăcomia, mânia, pofta nemăsurată sunt factorii acestor despărțiri și sfâșieri în firea umană și piedicile în calea comunicabilității deschise și depline între oameni. Acestea sporesc și o falsă complexitate de probleme, de idei, de tendințe în oameni și între oameni. E o falsă complexitate, întrucât în fond se mișcă în aceeași monotonie a patimilor, care prin aceasta manifestă o nesăturare în finit, sau o "infinitate" a finitului. Adeseori analize psihologice interminabile, care în aparență surprind alte și alte stări și porniri sufletești determinate de ele, alte și alte raporturi între oameni, – se mișcă în acest infinit al finitului, al monotoniei esențial identice, într-un labirint ale cărui cărări infinite se întorc în aceeași mărginire, dând naștere unui limbaj din ce în ce mai complicat, mai nuanțat, mai divers; dar complicat și nuanțat într-o fundătură finită, neproiectând nici o lumină de dincolo de ea. Este infernul care se închide în compoziție monotonă și o adâncește pe aceasta într-o sfâșiere și într-o "infinită" complexitate. E ca un trup pe de o parte de nedesființat, pe de alta macerat la infinit. Omul nu poate părăsi pasiunea infinității nici când se închide total în finit.

3. Eternitatea lui Dumnezeu și timpul ca interval între El și creatură și ca mediu de creștere a creaturii spre participarea la ea

a. **Eternitatea lui Dumnezeu – plenitudine a comuniunii treimice.** În creștinism s-au conturat două concepții despre Dumnezeu. Una care vine din Biblie și care este proprie

vieţii creştine şi alta care vine din filosofia greacă şi care este expusă în manualele de Dogmatică, mai ales în cele influenţate de scolastică. Cea dintâi ne prezintă un Dumnezeu viu, plin de înţelegere pentru oameni; a doua, un Dumnezeu nemişcat, impasibil, străin de creaţia Lui.

Părinţii răsăriteni au reuşit să sintetizeze cele două concepţii: neschimbabilitatea lui Dumnezeu, cu viaţa Lui, cu activitatea Lui privitoare la făpturi. Această sinteză a găsit formularea cea mai pregnantă în doctrina palamită despre energiile necreate, care se schimbă pornind din esenţa lui Dumnezeu care rămâne neschimbată. Această doctrină, care de fapt a dat o formulare mai precisă gândirii Părinţilor, a luat în serios faptul că Dumnezeu are un caracter personal şi, ca atare, poate trăi pe mai multe registre, ca fiecare persoană, sau mai bine zis pe două registre principale: registrul existenţei în sine însăşi şi registrul activităţii pentru altul. O mamă poate să se joace cu copilul coborând la vârsta lui, dar în acelaşi timp ea păstrează conştiinţa sa matură de mamă. Dumnezeu, Cel în Sine mai presus de timp, Se întâlneşte cu creaturile temporale prin energiile Sale.

Eternitatea lui Dumnezeu se cuprinde în fântâna inepuizabilă a existenţei de Sine a Lui. Existenţa îndeobşte nu s-a putut naşte din neant. Iar existenţa de sine nu poate fi decât o existenţă personală. Este existenţa personală supremă, care, fiind în sine o existenţă inepuizabilă, este izvorul ultim al tuturor actelor în care se manifestă viaţa ei. Propriu-zis, Dumnezeu, Cel ce e mai presus de orice determinare, sau Cel supraexistent, e mai presus şi de eternitate. Ca etern, Îl experiem noi, în comparaţie cu noi, întrucât a binevoit să intre în relaţie cu noi.

Eternitatea nu poate fi calitatea unei substanţe inalterabile (chiar concepând această inalterabilitate ca o eternă compunere şi descompunere), nici calitatea unei legi etern valabile, existentă în ea însăşi. O astfel de substanţă, ca

obiect exterior, este lipsită de cea mai esențială dimensiune a caracterului inepuizabil: cea de interioritate. Și o astfel de lege, ca obiect al rațiunii, nu poate exista în ea însăși, fără o substanță, sau fără o rațiune care s-o poată cugeta din aceeași eternitate. Eternitatea nu poate fi lipsită de cea mai esențială dimensiune a caracterului inepuizabil, care trebuie să fie în același timp o dimensiune a vieții în plenitudine. O eternitate lipsită de viața liberă și conștientă este în cel mai bun caz o eternitate ambiguă, lipsită de plenitudinea existenței, deci în fond o falsă eternitate. Chiar eternitatea unei rațiuni pure este de o monotonie care ucide și e deci limitată.

Eternitatea adevărată trebuie să fie calitatea unei subiectivități desăvârșite, căci numai aceasta este total incoruptibilă și posedă dimensiunile cele mai esențiale ale caracterului inepuizabil și ale noutății infinite de manifestare: interioritatea și voința liberă. Numai subiectul este total necompus, inepuizabil în posibilitățile sale și liber.

Dar adevărata viață nu există acolo unde nu este comuniune. Plenitudinea vieții nu poate subzista decât în comuniunea perfectă între subiectele perfecte.

După învățătura creștină, e o falsă eternitate atât aceea a unei substanțe neschimbabile, cât și aceea a unei deveniri continui. Deasupra acestor două false eternități de tip parmenidian și hegelian, adevărata eternitate este aceea a Sfintei Treimi. Treimea Persoanelor perfecte este plenitudinea; Ea explică de fapt totul. Ea rămâne etern neschimbată în iubirea Sa, dar iubirea este viața.

Eternitatea este viața și viața este mișcare; dar nu o mișcare identică, în cerc, căci aceasta este monotonă, finită ca modalitate; nici o mișcare a unuia spre altul exterior. Ci ea este o mișcare deasupra oricărei mișcări (κίνησις ὑπερ πᾶσαν κίνησιν). Karl Barth a spus cu dreptate: "Ceea ce este pur nemișcat este moartea. Dacă deci Dumnezeu este pur nemișcat, atunci Dumnezeu este moartea. Adică moartea

este instituită ca absolutul. Ea este prima şi ultima realitate. Ea este existenţa propriu-zisă. Atunci, trebuie să se spună că moartea nu are limită, nici sfârşit, că ea este atotputernică, că nu există un învingător al morţii, şi pentru noi nu este speranţa unei victorii asupra morţii"[70].

Dar şi ceea ce se află într-o mobilitate identică, automată, este mort. Numai în comuniunea desăvârşită între subiectele inepuizabile şi în interioritatea reciprocă a infinităţii lor se află viaţa nesecată, nelimitată şi eternă. Şi cel ce participă la o astfel de comuniune interpersonală divină primeşte şi el viaţa eternă. "Aceasta este viaţa de veci, ca să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat şi pe Cel ce L-ai trimis, pe Iisus Hristos" (In 17, 3).

Viaţa nesecată a subiectivităţii nu poate consta într-o trecere de la preocuparea de un lucru, la preocuparea de altul. Viaţa eternă a subiectivităţii nu poate depinde de obiecte finite, chiar dacă aceste obiecte sunt gândite de ea şi sunt infinite în numărul lor. O astfel de viaţă, chiar dacă ar fi infinită, ar fi făcută din momente finite, sau s-ar compune din gânduri finite. Dumnezeu ar trebui în acest caz să gândească la lucruri finite pentru a avea viaţă. Viaţa Lui ar depinde de ceea ce e finit, limitat, trecător. Chiar în viaţa divină ar avea loc o trecere continuă, ceea ce n-ar fi o adevărată eternitate.

Viaţa subiectivităţii eterne trebuie să fie o plenitudine netrecătoare în toate privinţele; ea trebuie să constea într-o iubire faţă de o altă subiectivitate şi într-o unire desăvârşită cu această subiectivitate de aceeaşi plenitudine, pentru a fi în acelaşi timp viaţă nesecată. Ea este o referinţă infinită la subiectivitatea sa contemplată într-un alt eu, pentru a fi cu adevărat iubire şi iubire eternă, nesecată; ea este o referinţă la un alt eu, care este şi el purtătorul subiectivităţii sale infinite şi răspunde cu aceeaşi iubire eternă, nesecată.

70. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, II/1, 4 Auflage, 1959, p. 155.

Un eu divin iubește cu o iubire veșnic inepuizabilă, ceea ce îi este propriu, sau plenitudinea sa, ca pe aceea a unui alt eu, și aceasta, într-o reciprocitate. Aceasta este viața dumnezeiască. Ea se conciliază cu plenitudinea inalterabilă. Este aceeași existență infinită a iubirii, iubirea unei persoane infinite, îndreptată spre o persoană demnă de o iubire infinită și invers, dar în interiorul aceleiași subiectivități. Altfel eternitatea ar fi sau o plictiseală insuportabilă, dacă ar fi apanajul unei conștiințe singulare, sau un nonsens, dacă ea ar fi apanajul unei substanțe sau al unei legi care nu țintește spre nimic.

Viața dumnezeiască este o plenitudine infinită continuu prezentă, care nu e simțită nici măcar ca o continuitate; pentru că acolo unde este simțită continuitatea, este simțită trecerea și se așteaptă viitorul. În viața dumnezeiască nu există un trecut, pentru că prin trecut se măsoară distanța parcursă spre desăvârșire; nici un viitor, pentru că prin viitor se speră o înaintare într-o desăvârșire care nu e posedată în prezent. În viața dumnezeiască este un prezent fără o referire la trecut și la viitor, pentru că se trăiește pururea în plenitudine.

Dumnezeu este etern, pentru că nu există la El o depășire a comuniunii realizate, spre o alta mai deplină. O asemenea depășire e posibilă numai acolo unde ființa e limitată, dar în același timp e și capabilă de creștere. De aceea numai ființa umană e capabilă de depășire, iar aceasta, pentru că nu e supusă deplin legilor de repetiție ale naturii și pentru că poate crește dintr-o existență cu adevărat infinită. Altfel, capacitatea de creștere a ființei umane nu s-ar dezvolta decât de la un început la un sfârșit, deci nu ar satisface setea ei de atingere a infinității și a eternității, dacă nu ar exista o existență personală supremă, deci eternă și infinită.

Dar viața dumnezeiască nu e nici o încremenire fără început și fără sfârșit, ci e o comuniune vie între Subiectele

supreme. Dumnezeu este deasupra oricărui mod de existență determinată care, chiar prin aceasta, arată că nu are în sine totul. Dionisie Areopagitul zice: "Dumnezeu nu este existent în oarecare mod, ci simplu și indefinibil, cuprinzând și anticipând în Sine existența. De aceea Se numește și Împăratul veacurilor, întrucât în El este și subzistă toată existența. Și nici nu a fost, nici nu va fi, nici nu a devenit, nici nu va deveni; mai bine zis nici nu este"[71]. Eternitatea lui Dumnezeu ține de plenitudinea Lui și de faptul că nu face parte din nici un sistem de referințe, că e mai presus de existență.

Numai pentru că este prin Sine plenitudinea mai presus de orice determinare și devenire, de orice creștere și descreștere, Dumnezeu a putut crea o lume destinată împărtășirii de eternitatea Sa, înțeleasă ca plenitudine a comuniunii interpersonale. Căci alt rost nu ar avea crearea lumii. Iar o lume existentă prin ea ca o eternitate impersonală, care crește și descrește continuu într-un cerc închis, n-ar avea nici ea vreo rațiune și ar fi cu totul inexplicabilă.

b. **Eternitatea lui Dumnezeu poartă în ea posibilitatea timpului.** Deci Dumnezeu este eternitatea adevărată, sau are eternitate adevărată, pentru că este comuniune perfectă de Persoane supreme, mai presus de orice limitare. Numai o eternitate în acest sens face posibilă înțelegerea timpului și raportul eternității cu el. Eternitatea în acest sens adevărat nu mai poate fi considerată ca ireconciliabilă cu timpul, dar nici ca identică cu timpul. Timpul nu e ceva contrar eternității, o cădere din eternitate, dar nici o eternitate în desfășurare. Eternitatea dumnezeiască, ca viață în plenitudine, ca dialog al iubirii eterne și desăvârșite între subiecte care sunt perfect interioare unul altuia, poartă în ea posibilitatea timpului, iar timpul, posibilitatea împărtășirii de eternitate, fapt care se poate actualiza în comuniu-

71. *De divinis nominibus*, cap. V, § IV, P.G. 3, col. 817 D.

nea cu Dumnezeu prin har. Căci Dumnezeu, fiind comuniune interpersonală eternă, poate intra în relații de iubire și cu ființele temporale. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că "rațiunile timpului sunt în Dumnezeu"[72].

Dumnezeu a creat lumea ca s-o facă părtașă de eternitate sau de comuniunea Sa, nu prin ființa ei, ci prin har, prin împărtășirea de ea. Căci eternitatea fiind transcendentă făpturii temporale, nu poate veni ca adaosuri temporale, ci ca un dar din alt plan.

Sfinții se împărtășesc încă în cursul vieții terestre de o pregustare a eternității lui Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune despre Melchisedec, pe care Scriptura îl prezintă ca fiind "fără tată și fără mamă" și ca pe unul ce "nu are nici început zilelor, nici sfârșit vieții" (Evr. 7, 3), că "s-a ridicat peste timp și fire și s-a învrednicit să se asemene cu Fiul lui Dumnezeu, devenind prin deprindere, adică după har, pe cât e cu putință, așa cum credem că e Dătătorul harului după ființă". Căci sfinții, în general, "unindu-se întregi cu Dumnezeu întreg, pe cât e cu putință puterii naturale existente în ei, s-au imprimat atât de mult de calitatea Lui, încât nu se mai cunosc decât din El, ca niște oglinzi atotstrăvezii, având chipul lui Dumnezeu care se privește în ele, arătându-se în mod nealterat prin trăsăturile Lui; căci nu a mai rămas în ei nici una din trăsăturile vechi, prin care se vedea omenescul, ci toate au cedat celor mai tari, cum se umple de lumină aerul amestecat cu ea"[73].

Iar Sfântul Grigorie Palama, citând pe Sfântul Maxim, spune și el că cel îndumnezeit devine "fără început" și "fără sfârșit"[74]. El citează și pe Sfântul Vasile cel Mare, care spune că "cel ce se împărtășește de harul lui Hristos se împărtășește de slava Lui veșnică"[75], și pe Sfântul Grigorie de

72. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1164 D; cf. Fapte 17, 26.
73. *Ibidem*, col. 1137 CD.
74. *A treia, către Achindin*, ed. P. Hristou, vol. I, p. 308.
75. *Despre Sfântul Duh*, 15, P.G. 32, col. 132 B.

Nyssa, care spune că omul ce se împărtăşeşte de har "iese" din firea sa şi "devine din muritor-nemuritor, din pătat-curat, din efemer-veşnic şi din om, devine cu totul dumnezeu"[76].

Dar dacă în cursul vieţii temporale numai sfinţii ajung părtaşi, în unele clipe, de eternitate, la sfârşitul acestei vieţi, în planul eshatologic, toţi cei ce au crezut şi s-au străduit să trăiască potrivit voii lui Dumnezeu se vor împărtăşi de eternitate, pentru că se vor împărtăşi de comuniunea cu Dumnezeu cel necreat.

c. **Creatura câştigă eternitatea prin mişcarea ei spre Dumnezeu, în timp.** În aceasta se vede că Dumnezeu a creat pe oameni şi lumea pentru eternitate. Dar eternitatea se câştigă printr-o mişcare spre El, care se realizează în timp. Timpul este astfel mediul prin care Dumnezeu cel etern conduce creaturile spre odihna în eternitatea Sa.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a apărat pe larg mişcarea aceasta şi deci şi timpul, în opera sa *Ambigua*, împotriva teoriei platonic-origeniste, care considera mişcarea ca o cădere păcătoasă a fiinţelor spirituale din unitatea lor în Dumnezeu, motiv pentru care au fost închise drept pedeapsă în trupuri. În timp ce, potrivit acelei teorii, sufletele închise în corpuri caută să se elibereze cât mai repede de mişcarea temporală şi de lume, ridicându-se în eternitatea divină, Sfântul Maxim consideră că mişcarea este imprimată de Dumnezeu însuşi fiinţelor raţionale create de El, ca singurul mijloc prin care ele pot înainta spre odihna finală în eternitatea divină. Teoria origenistă vedea lucrurile în schema: mişcare (prin cădere), facere, stabilitate finală. Sfântul Maxim inversează primele două elemente ale acestei triade: creaţie, mişcare, odihna fericită în eternitatea lui Dumnezeu.

Fiinţele create nu puteau avea de la început eternitatea, căci aceasta ar fi însemnat să fie eterne prin firea lor;

76. *Cuv. 7 la Fericiri*, P.G. 44, col. 1280 C.

dar între calitatea de "creaturi" și atributul "eternitate prin fire" este o contradicție. Ele trebuiau să ajungă la eternitate printr-un efort propriu, ajutat de harul dumnezeiesc. De aci rezultă necesitatea pozitivă a mișcării și a timpului. Mișcarea în timp este folosită astfel de eternitatea divină pentru atragerea ființelor create în sânul ei. Mama pune copilul la o distanță de ea și îl cheamă spre ea, pentru ca el să se întărească în exercițiul mișcării ce-l face spre ea, atras de dorul ei. "Creația tuturor celor sensibile și inteligibile trebuie cugetată înaintea mișcării. Căci nu e posibil să fie mișcarea înaintea creației"[77]. "Deci dacă toate ființele raționale sunt create, ele sunt puse desigur și în mișcare, mișcându-se spre existența cea bună prin voință de la începutul lor, după fire, pentru faptul că există. Iar sfârșitul mișcării este existența în Cel ce Se află în existența eternă cea bună, precum și începutul lor este însăși existența sau Dumnezeu, Care este dătătorul existenței și dăruitorul existenței bune, începutul și sfârșitul"[78].

Mișcarea de care se folosesc ființele raționale pentru a ajunge de la existență, prin existența bună, la existența fericită eternă în Dumnezeu este o mișcare prin voință, și capătă în acestea numele de lucrare. Prin lucrare aceste ființe înaintează spre Dumnezeu, întrucât se purifică de pasiuni, dobândesc virtuțile, între care cea mai înaintată este iubirea și astfel, eliberate de pasiuni, cunosc rațiunile dumnezeiești ale lucrurilor, adică văd sensurile acestora în Dumnezeu, sau pe Dumnezeu în toate. E un drum de desăvârșire etică, de îmbogățire în cunoaștere.

La sfârșitul acestui drum le apare Dumnezeu, sau intră în comuniune iubitoare directă cu El. "Ziua a opta și prima, mai bine zis ziua cea una și netrecătoare, este arătarea preacurată și atotluminoasă a lui Dumnezeu, care se pro-

77. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1072 B.
78. *Ibidem*, col. 1073 C.

duce după oprirea celor ce se mişcă. El vine întreg în cei ce s-au folosit prin voinţa lor de raţiunea cea după fire a existenţei şi le oferă veşnica existenţă bună prin împărtăşirea Sa, ca Cel ce e singurul existent, veşnic existent şi fericit existent"[79].

Părinţii accentuează că odihna în eternitatea dumnezeiască e rezultatul efortului ridicării fiinţei umane spre iubirea culminantă a lui Dumnezeu: "Deci tot cel ce şi-a mortificat mădularele de pe pământ (pornirile spre pământ) şi şi-a stins tot cugetul trupesc al său şi s-a scuturat de toată afecţiunea faţă de trup – prin care-şi împarte iubirea ce o datorează numai lui Dumnezeu, ... încât poate să spună ca fericitul Pavel: "Cine ne va despărţi pe noi de iubirea lui Hristos?" (Rom. 8, 35) – a devenit fără tată şi fără mamă şi fără neam ca marele Melchisedec, nemaifiind reţinut de trup, nici de fire, pentru unirea cu Duhul"[80].

Sfinţii Părinţi accentuează că la eternitatea lui Dumnezeu participă deplin cel ce a devenit întreg al lui Dumnezeu, căci în acest caz şi Dumnezeu a devenit întreg al lui. Dar aceasta înseamnă o iubire totală între om şi Dumnezeu. La această stare se ajunge însă prin efort şi în timp. Însă iubirea porneşte de la Dumnezeu ca ofertă şi această ofertă o face El continuu. Iubirea omului e numai un răspuns la această ofertă şi ea n-ar putea avea loc dacă n-ar fi această ofertă, care e totodată şi o putere dată omului de a-I răspunde. Aceasta înseamnă că eternitatea lui Dumnezeu ţine legat de sine timpul creaturii, sau timpul acesteia e legat continuu de eternitatea lui Dumnezeu. Mai mult, eternitatea lui Dumnezeu e prezentă în timpul omului prin oferta iubirii Sale, care provoacă şi ajută pe om la răspuns.

d. **Eternitate, timp, eon.** Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: "Timpul, când se opreşte din mişcare, este eon, şi

79. *Ibidem*, col. 1392 B.
80. *Ibidem*, col. 1144.

eonul, când se măsoară, este timp purtat de mișcare. Astfel eonul este, ca să spun pe scurt, timpul lipsit de mișcare, iar timpul, eonul măsurat prin mișcare"[81]. Și tot el a spus: "Îndumnezeirea, ca să spunem pe scurt, este concentrarea și sfârșitul tuturor timpurilor și tuturor veacurilor și tuturor celor ce sunt în timp și în veac"[82].

Aceasta înseamnă că eternitatea care se va instala la sfârșitul timpului va fi o concentrare a întregului timp, împreună cu eforturile făcute de oameni, concentrare penetrată de eternitatea divină, cu care omul a intrat în comuniunea deplină.

Cu alte cuvinte, eonul devine timp când apare creația cu mișcarea ei, și timpul devine eon când creațiunea se oprește din mișcarea ei, în Dumnezeu Cel ce e mai presus de mișcare, ca Unul ce are în Sine totul din veac și până în veac. Eonul preexistă ca virtualitate a timpului în sânul eternității divine, fără să se confunde cu ea, ca o rațiune a timpului legată de rațiunea cosmosului (Fapte 17, 26).

Dumnezeu le dă celor create ființa reală și susține dezvoltarea lor prin energiile Sale necreate. În acest sens e prezent și El în ele, cu eternitatea Lui.

Timpul a început, fără îndoială, o dată cu lumea creată. Totuși, fără o eternitate preexistentă, el n-ar fi putut începe. Dar el nu e nici numai o simplă perioadă în nesfârșitele perioade ce au fost și vor fi. Eternitatea dinainte și cea de după timp este altceva decât timpul. Dar eternitatea explică timpul, care din ea vine și în ea se sfârșește. A fost în ea ca eon virtual și sfârșește ca eon actualizat și eternizat cu toate realitățile trăite ca timp desfășurat. Și ea e baza lui. Timpul ca desfășurare a eonului e un fel de scară întinsă de eternitate, sau de o lucrare a ei, spre lumea creată. E scara întinsă de eternitatea lui Dumnezeu pusă la dispoziția mea, după măsura mea, printr-o lucrare a lui Dum-

81. *Ibidem*, col. 1164 C.
82. *Răspunsuri către Talasie*, 59, în Filoc. rom., vol. III, p. 315.

nezeu la nivelul meu. Căci eu nu pot trăi încă eternitatea ca atare.

Timpul nu ține de ființa creaturii, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul. Aceasta pentru că în viața viitoare el nu mai e trăit în desfășurarea lui. Dar tot el spune că în existența ei terestră creația nu se poate concepe fără timp. Timpul ca atare nu rămâne exterior creaturii, ci devine de la început o condiție a urcușului ei. Dar tot așa de adevărat e că creatura e făcută să depășească mișcarea și timpul. Se poate deci spune că timpul e condiția relației dinamice a creaturii, care n-a ajuns încă în Dumnezeu, cu Dumnezeu Cel etern. Odată ajunsă deplin în El, se instalează cu timpul ei, redevenit eon, în eternitatea Lui. Atunci relația lui Dumnezeu cu creatura, ajunsă la unirea cu El, a dobândit o maximă intimitate. În fond, aceasta arată cât de mult creatura e făcută pentru Dumnezeu, cât de mult e legată de eternitatea lui Dumnezeu.

Întrucât relația cea mai înaltă între Persoana divină și cea umană nu poate fi decât o relație de iubire și nu poate urmări altceva decât unirea într-o iubire deplină, viziunea despre legătura intimă între eternitate și timpul menit să devină eon îmbibat de eternitate, se poate transcrie în termenii acestei relații.

e. **Timpul, ca interval între chemarea lui Dumnezeu și răspunsul nostru.** Am spus că eternitatea lui Dumnezeu poate fi concepută ca prezentă în timpul nostru prin oferta iubirii Sale, care provoacă și ajută răspunsul nostru.

Iubirea este oferirea de sine a unui eu, altui eu și așteptarea oferirii aceluia, ca răspuns la oferirea sa. Numai în răspunsul imediat și deplin al celui căruia i se oferă iubirea este îndepărtată orice așteptare, orice interval temporal, realizându-se unirea imediată. Dumnezeu ne-a oferit iubirea Sa de la crearea noastră. Dar răspunsul nostru la dăruirea de Sine a lui Dumnezeu nu este o dăruire de noi înșine care să nu poată fi și mai deplină, adică să înlăture aș-

teptarea și speranța unei dăruiri și mai depline. Noi suntem limitați ca creaturi, dar în același timp suntem capabili de a ne depăși și tindem să ne depășim. Aceasta introduce timpul, adică trecutul cu nemulțumirea pentru ceea ce am fost și pentru gradul în care ne-am dăruit, și viitorul cu tendința de a fi mai mult și de a ne dărui mai mult.

Dar mulțumiți nu vom fi decât atunci când vom fi depășit orice nedeplinătate, când ne vom dărui într-un mod care să nu mai poată fi depășit. Iar aceasta n-o vom avea decât participând deplin la Dumnezeu, când vom fi îndumnezeiți deplin prin har. Totuși efortul nostru de creștere în această direcție e necesar. Astfel noi suntem atât temporali, cât și în tendință spre eternitate și legați de ea. Năzuința aceasta e a noastră, dar realizarea o avem prin Dumnezeu. Și întrucât caracterul nostru temporal, sau necesitatea de a crește în iubirea de Dumnezeu și prin efortul nostru, nu ne permite să avem dintr-o dată pe Dumnezeu oferit integral, Dumnezeu însuși ni Se oferă în măsura în care putem răspunde cu dăruirea noastră.

Dumnezeul Cel etern Se plasează într-o așteptare în raport cu noi. Astfel apare raportul între El și timp. De aici se vede că Dumnezeu ține timpul legat de eternitatea Sa. Eternitatea acceptă timpul în ea, adică Dumnezeu acceptă făptura, care trăiește în timp, în eternitatea Sa, deși timpul reprezintă și o distanță spirituală între persoanele create și Dumnezeu. Eternitatea este astfel atât în timp, cât și deasupra timpului. Rămâne o distanță între noi și Dumnezeu, dar în același timp această distanță are loc în cadrul iubirii, deci al eternității lui Dumnezeu. Distanța e deci timpul, ca așteptare a eternității îndreptate spre creaturi și ca speranță a creaturii îndreptate spre eternitate.

Această distanță va fi învinsă numai în deplina uniune finală dintre noi și Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: "Taina Cincizecimii este deci unirea directă cu providența a celor providențiați, adică unirea naturii create cu

Cuvântul, prin lucrarea providenţei, unire în care nu se mai arată nici timp, nici devenire"[83].

În Dumnezeu durata aşteptării este redusă la zero, căci iubirea între Subiectele dumnezeieşti este simultană în toată perfecţiunea ei. Neputând creşte mai departe şi neputând cădea din această simultaneitate şi desăvârşire, iubirea dumnezeiască persistă, ca ofertă şi ca răspuns, într-un act bilateral (sau trilateral) etern.

Partenerii creaţi de Dumnezeu ai iubirii între ei şi cu El însuşi, întrucât nu puteau fi, ca El, prin natură şi prin ei înşişi purtătorii subiectivităţii Sale infinite sub toate raporturile – deci şi a iubirii –, trebuiau să ajungă prin voinţă la relaţia desăvârşită în iubire şi deci la eternitate. Ei nu pot ajunge la eternitate decât prin răspunsul nelimitat la oferta de Sine nelimitată a lui Dumnezeu cel etern, pentru că numai prin aceasta ei se deschid eternităţii lui Dumnezeu, sau pot participa la ea.

Persoanele divine nu primesc din afară de Ele eternitatea, pentru că nu primesc din afară plenitudinea vieţii prin răspunsul la iubirea unei fiinţe superioare. Fiinţele create cu o existenţă mărginită, trebuind să răspundă iubirii lui Dumnezeu ca să se deschidă Lui, nu pot face aceasta decât treptat. Aceasta înseamnă creştere şi efort. Răspunsul lor nu putea fi deci de la început o dăruire de sine şi, în consecinţă, o iubire echivalentă ofertei divine şi deci de o promptitudine simultană şi de o plinătate desăvârşită. Pentru aceea, Dumnezeu le oferă, la rândul Său, gradat şi în măsura creşterii lor şi a capacităţii lor de răspuns, iubirea Sa. Astfel răspunsul lor deplin nu va avea loc decât atunci când Dumnezeu li Se va dărui deplin, după ce ele vor fi crescut în direcţia aceasta. În relaţiile cu ele Dumnezeu actualizează energiile Sale într-un mod treptat; El nu comunică cu

83. *Răspunsuri către Talasie*, 65, în Filoc. rom., vol. III, p. 439.

ele prin esenţa Sa integrală, cum comunică în viaţa interioară a Sfintei Treimi.

Dar, pe această cale a noastră spre eternitate, Dumnezeu însuşi trăieşte cu noi aşteptarea şi deci timpul, în planul energiilor Sale sau al relaţiilor Sale cu noi. Şi aceasta pentru că El însuşi trăieşte voluntar limitarea ofertei iubirii Sale. A se vedea spre exemplu istoria Revelaţiei şi a deplinei ei actualizări. Dumnezeu trăieşte simultan eternitatea Sa în relaţiile intertreimice şi raportul temporal cu fiinţele spirituale create; sau, chiar în relaţiile cu acestea, El trăieşte atât eternitatea, cât şi timpul.

Aceasta este o chenoză acceptată voluntar de către Dumnezeu pentru creaţie, o coborâre *(katabasis)* în raport cu lumea, trăită simultan cu eternitatea vieţii Sale treimice. El le trăieşte pe amândouă prin faptul că face să se simtă oferta iubirii Sale eterne chiar în momentul nostru temporal. Dar aceasta înseamnă că, în necesitatea de a răspunde, şi noi trăim nu numai temporalitatea noastră, ci şi eternitatea de unde vine această ofertă, chiar dacă noi răspundem numai pe jumătate, sau refuzăm să răspundem.

Dumnezeu aşteaptă "cu îndelungă răbdare" întoarcerea noastră la El, trezirea noastră la iubirea pe care ne-o oferă. Dar simultan cu aceasta El Se bucură de netemporalitate, sau de absenţa intervalului în manifestarea reciprocă a iubirii între subiectele treimice. Or, ceea ce măreşte şi mai mult paradoxul este că bucuria iubirii intratreimice coexistă cu aşteptarea răspunsului persoanei omeneşti şi cu tristeţea întârzierii lui: "Iată, Eu stau la uşă şi bat. Dacă va auzi cineva glasul Meu şi va deschide uşa, voi intra la el" (Apoc. 3, 20). Timpul înseamnă pentru Dumnezeu durata aşteptării între bătaia Sa la poartă şi fapta noastră de a o deschide. El nu intră cu forţa în inima oamenilor. Timpul implică în acest sens şi libertatea şi respectul acordat de Dumnezeu creaturilor conştiente. Unirea cu El în iubire nu se poate realiza fără răspunsul liber al oamenilor la oferta

iubirii Sale. Dar Dumnezeu, aşteptând, trăieşte timpul fără să uite eternitatea Sa, fără să iasă din ea, în timp ce noi, când auzim glasul Lui, trăim un timp fără conştiinţa eternităţii.

Vederea lui Dumnezeu cu privire la noi se întinde peste tot viitorul şi de aceea El aşteaptă cu îndelungă răbdare şi Se mulţumeşte cu mai puţin ca noi. El este astfel în aşteptare, sau în timp, şi deasupra aşteptării, în eternitate.

Întrucât actele lui Dumnezeu de oferire a iubirii Sale ţin seama de nivelele la care am ajuns în capacitatea noastră de a răspunde, se poate vorbi de o "istorie" a Revelaţiei şi a acţiunii lui Dumnezeu în relaţiile Lui cu noi, de o înaintare a Lui cu noi în devenirea noastră. Dar întrucât prin devenirea noastră noi nu reducem numai durata care ne desparte de deplina unire cu Dumnezeu, ci realizăm şi o înaintare continuă în atmosfera iubitoare a Persoanei Sale, se poate spune că timpul nostru se umple treptat de o eternitate tot mai simţită. Iar Dumnezeu, aşteptând cu nădejde şi trăind apropierea noastră continuă cu El, are eternitatea la fel prezentă în timpul aşteptat de El.

Dar durata între oferta lui Dumnezeu şi răspunsul nostru nu se reduce cu necesitate în mod treptat. Noi am putea să răspundem mai repede dacă am voi să participăm mai repede la Dumnezeu prin har. Şi unii răspund de fapt mai repede. Dar alţii dezamăgesc aşteptarea lui Dumnezeu: "Ierusalime, Ierusalime..., de câte ori am voit să adun pe fiii tăi cum adună pasărea pe puii săi sub aripile ei, dar nu aţi voit" (Mt. 23, 37).

Dumnezeu anunţă viitorul prin prooroci. El anunţă binefacerile sau pedepsele Sale viitoare. Aceasta înseamnă atât condiţionarea de timp a faptelor Sale, cât şi îmbrăţişarea anticipată a timpului. Timpul nostru este o realitate şi pentru El, dar totuşi El este şi deasupra timpului. El e deasupra chiar prin faptul că omul este mişcat interior de oferta lui Dumnezeu, sau de apelul Lui, de faptul că noi

suntem mișcați la un răspuns de iubirea eternă oferită de Dumnezeu. Prin acțiunea manifestată prin apelul continuu, Dumnezeu este ca un arc întins peste intervalul între oferta Sa și răspunsul nostru, între eternitate și timp. Numai când noi devenim total insensibili la această ofertă, când nu mai avem în noi nici o preocupare de răspuns, nu mai suntem atârnați de lucrarea lui Dumnezeu și nu mai suntem ținuți de ea într-o mișcare spre eternitate. Astfel Dumnezeu face eficientă eternitatea Sa în faptul că noi suntem conduși spre depășirea duratei între oferta iubirii Sale și răspunsul nostru, deci spre depășirea timpului. Suntem conduși spre această depășire de puterea iubirii Sale intratreimice, deci grație eternității lui Dumnezeu, grație iubirii Sale și vieții Sale mai presus de timp.

Sensul acesta al timpului se poate vedea și în faptul că noi suntem totdeauna întinși înaintea noastră, că nu ne aflăm închiși în ceea ce suntem și că n-am ajuns nici la ceea ce vrem și ne cere existența noastră să fim, că suntem neîncetat pe drum, sau călători. Timpul este expresia faptului că noi nu rămânem și nu putem rămâne în ceea ce suntem, dar nici n-am ajuns definitiv în acea plenitudine în care ne putem odihni; că noi suntem suspendați deasupra abisului neantului. Aceasta se arată și în faptul că noi căutăm totdeauna un sens mai satisfăcător a ceea ce suntem și a ceea ce este în jurul nostru.

Deci ceea ce este în noi este căutarea, tendința spre viitor, lăsarea în urmă a ceea ce suntem, întinderea spre altă țintă (Filip. 3, 14; epectazele Sfântului Grigorie de Nyssa). Aceasta atestă că noi nu avem în noi suficiența existenței noastre niciodată în timp, că noi suntem făcuți pentru eternitate. O odihnă definitivă sau prelungită în momentul prezent nu e posibilă atâta timp cât trăim încă într-o viață insuficientă, adică în timp. Momentul prezent este un moment întins spre viitor; el nu este exclusiv un moment prezent. Noi n-avem propriu-zis un prezent, pentru că n-avem în noi

o viață desăvârșită, infinită. Numai Dumnezeu, existența plenară, este un prezent etern. Și numai în El noi ne putem odihni, pentru că în El avem viața fără limitări. Aceasta nu înseamnă că noi nu trebuie să lucrăm în fiecare clipă. Dar fiecare act, deși imediat, este pentru viitor, este întins spre viitor și noi suntem vii numai întrucât noi ne întindem spre viitor prin actul prezent. Dacă vrem să rămânem în ceea ce suntem, suntem morți, suntem într-o viață care se epuizează într-o clipă.

Prin timp noi ne grăbim spre răspunsul mai satisfăcător la apelul lui Dumnezeu, la oferta iubirii Lui și Dumnezeu însuși ne atrage spre aceasta, ne atrage în El, ca în adevărata existență. Pentru că răspunsul deja dat nu ne mai ține în existență, întrucât Dumnezeu lansează spre noi și în noi o ofertă și deci o energie mai avansată, corespunzătoare cu ceea ce urmează după starea la care am ajuns. De aceea noi trebuie să ne facem pe noi înșine morți pentru momentul prezent, ca să lucrăm în prezent pentru viitor, pentru a găsi în viitor adevărata noastră existență. Trebuie să lăsăm ceea ce este, pentru ceva care nu este încă, pentru că ceea ce este e pe cale de a deveni mort.

Timpul ca durată este totdeauna interval, sau mișcarea în intervalul dintre două capete ale unei punți. Noi nu putem suferi să rămânem în interval.

În timp este ceva ambiguu. El este și nu este. Așa l-a văzut Sfântul Vasile cel Mare. El este lansarea de la o stare pe cale de a deveni moartă, peste neant, spre o plenitudine. El este fuga din Egipt prin deșertul Sinai, spre Țara Făgăduinței. A rămâne pe loc înseamnă a muri. Trebuie să ne lansăm, renunțând la o stare amenințată de moarte, în credința sigură că vom găsi plenitudinea. Este părăsirea prezentului ca o viață aparentă, ca o viață amenințată de moarte, trecând prin neantul care duce la viață, trecând într-un anumit sens prin Cruce. Între toate clipele este așezată Crucea și după fiecare Cruce, momentul următor ne

vine ca un dar al lui Dumnezeu. Mişcarea aceasta peste gol o facem din nădejdea în Dumnezeu, ascultând din credinţă apelul lui Dumnezeu pentru a ajunge în ţara făgăduită.

În fond, aceasta înseamnă a nu mai trăi ţie însuţi, ci Celui pe care nu L-ai aflat încă, sau nu L-ai aflat deplin: a muri ţie însuţi. Aceasta înseamnă a accepta moartea unei vieţi aparente, pentru a afla viaţa adevărată. Înseamnă a învinge moartea prin moarte. Trăirea în timp e trăire din graţia lui Dumnezeu sau moarte şi obţinere a vieţii mereu din mâna lui Dumnezeu.

Dar numai întrucât această aşteptare a morţii pentru tine însuţi înseamnă a accepta să trăieşti din Dumnezeu, această moarte aduce adevărata viaţă. Altfel, mori fără să vrei faţă de fiecare clipă trecută, fără să obţii viaţa. "Cel ce ţine la viaţa sa, o va pierde (căci nu poate ţine clipa trecută, *n.n.*), şi cel care va pierde viaţa sa pentru Mine, o va afla" (Mt. 10, 39). Nu se poate intra la Dumnezeu decât în stare de jertfă, spune Sfântul Chiril din Alexandria[84], adică în starea de moarte voită faţă de tine însuţi, într-o dăruire totală lui Dumnezeu.

Prin aceasta timpul implică în el cea mai mare libertate a creaturii. Fără această libertate timpul n-ar avea nici un sens. Dacă ea ar fi fixată în bine ca Dumnezeu, ea ar fi eternă. Dacă s-ar mişca monoton în cerc, nu s-ar vedea rostul mişcării şi al timpului. Dacă Dumnezeu ar purta creaţia spre Sine fără libertatea ei, ne-am putea întreba de ce n-a dus-o de la începutul ei la Sine. Timpul fără libertate îşi pierde sensul. În acest caz, şi eternitatea ar fi lipsită de libertate. Ea ar fi o eternitate impersonală, o eternitate a relativităţii. Timpul presupune comuniunea Persoanelor supreme, care a adus la existenţă persoane create liber.

Desigur, timpul nu există în comuniunea perfectă a Persoanelor supreme, dar se explică din această comuniune,

84. *Închinare în Duh şi Adevăr*, P.G. 69.

întrucât ea vrea să atragă în această comuniune şi alte persoane care nu există din eternitate, care sunt create în acest scop. În cursul timpului se manifestă libertatea şi capacitatea de decizie ambivalentă, spre comuniunea cu alte persoane şi, în ultimă analiză, spre comuniunea cu Persoanele supreme, sau spre încheierea definitivă în ea însăşi a fiinţei create conştiente. Timpul încetează fie în comuniunea desăvârşită cu comuniunea Persoanelor supreme, adică în plenitudinea infinită a comuniunii, fie în înfundarea în vidul propriu. Acestea sunt cele două eternităţi, cele două opriri ale timpului. În eternitatea comuniunii desăvârşite este deplina libertate şi un sens unic şi suprem pentru toate şi o mişcare deasupra mişcării; în eternitatea solipsistă este incapacitatea oricărei mişcări şi deci a oricărei libertăţi.

Cel ce foloseşte timpul ca drum spre eternitatea iadului, în loc de a-l folosi pentru a se depăşi din ce în ce, înaintează de la starea prezentă, pentru a câştiga o stare mai accentuată de dominaţie. Prin aceasta el înaintează în moarte, pentru că nu iese în mod real din sine însuşi şi, din această cauză, nu acceptă să se lanseze în intervalul real care-l duce spre celălalt subiect şi, în ultimă analiză, spre Subiectul divin. El nu trăieşte timpul ca moarte faţă de sine însuşi şi ca salt în eternitate. De aceea are o frică continuă de moartea biologică. El foloseşte timpul pentru a înainta în sine însuşi, pentru a întări eu-l său egoist, pentru a se înfunda în timp. Acesta e timpul care duce fiinţa mai departe în moarte, în gol. Şi o lasă în gol. Cel ce nu trăieşte decât acest timp, luptând numai în acest sens împotriva înaintării în slăbirea biologică, e mort spiritual şi nu va putea învia din moarte spre viaţă. Acest timp nu poate fi numit propriu-zis timp pentru spirit, pentru că el nu este un interval între persoane, între persoana umană şi Cea divină. El este deja, înainte de a sfârşi în iad, un timp aparent, sau un interval aparent, pentru că persoana nu iese în mod

real din sine însăşi şi nu câştigă nici o sporire a vieţii, nimic cu adevărat nou; pentru că persoana nu se mişcă dincolo de ea însăşi, nu se mişcă în intervalul temporal pentru a-l învinge prin dăruirea de sine însăşi către celălalt şi, în ultima analiză, către Dumnezeu. Timpul care este numai un interval între persoană şi lucrurile pe care vrea să le acapareze, sau între persoană şi celelalte persoane considerate ca lucruri de dominat şi de exploatat nu e propriu-zis un interval real, ci un interval aparent, o înaintare în deşertul propriu, până la moartea totală. Pentru acest eu clipele ce se succed nu mai sunt o graţie a lui Dumnezeu, prin care poate înainta spre El, ci un blestem prin care se înfundă tot mai mult în moartea definitivă. El se teme de timp, nu-i vede toată valoarea.

Numai ca interval şi deci ca legătură între persoane şi în ultima analiză între persoana umană şi Cea dumnezeiască, timpul este real şi, prin aceasta, pozitiv, progresiv şi creator, ca înaintare a persoanei în unirea vieţii sale cu viaţa celorlalţi şi cu viaţa infinită a lui Dumnezeu. El este real, ca mişcare reală a persoanei umane dincolo de ea însăşi, pentru a depăşi intervalul, nu pentru a scăpa de el.

f. **Numai depăşind timpul, nu evitându-l, ajungem în eternitate.** Numai depăşind timpul ca interval real noi ajungem în eternitate, nu evitându-l. Pentru că numai depăşind intervalul real, ne unim cu Persoana supremă în iubire. Căci atâta timp cât persistă în noi un rest de egoism, adică atâta timp cât noi n-am depăşit încă intervalul străbătându-l, Subiectul suprem nu ni Se dăruieşte deplin, fie pentru că saltul din mine însumi nu e total, nu reprezintă un sacrificiu, sau un dar total al fiinţei mele, fie pentru că după saltul de-un moment mă retrag din nou în mine însumi.

Desigur, depăşirea intervalului între noi şi între noi şi Dumnezeu rămâne totdeauna insuficientă în cursul vieţii noastre pământeşti, mereu frânată de păcat, de egoism, chiar dacă realizăm un progres. De altă parte, dacă eu nu

caut Subiectul suprem prin subiectul aproapelui, sunt condamnat să nu aflu deplin nici pe aproapele meu. Eu nu aflu în el "noul" continuu esenţial care mă scoate din mine-însumi, care-mi dă viaţă, care mă scapă din moarte, depăşind în raport cu el, în mare măsură, intervalul. Trebuie remarcat că această depăşire a timpului nu scoate pe om din realitatea interpersonală, ca în concepţia platonică a eternităţii. Dimpotrivă.

În această întindere a mea dincolo de mine, spre celălalt, eu vreau să-l găsesc pe el de asemenea ca dar de sine-însuşi. Persoana celuilalt este darul cel mai preţios care mă umple de viaţă, dar numai dacă ea rămâne în acelaşi timp persoană, adică dacă ea se dăruieşte pe sine în mod liber, sau nu este acaparată ca un obiect. Numai persoana poate fi un astfel de dar benevol de sine-însuşi, pentru că numai ea se poate da liber şi numai acest dar mă umple de viaţă. Dar celălalt mi se dă mie numai întrucât mă dăruiesc lui şi eu însumi. Ieşirea din mine-însumi este, din alt punct de vedere, dăruirea de mine-însumi. Ieşind din mine, eu nu mai sunt al meu, ci al celui spre care ies. Dar celuilalt mă pot dărui complet, sau infinit, numai dacă văd prin el pe Dumnezeu cel infinit.

Dar de altă parte, noi nu avem putere de a ne dărui complet unul altuia şi lui Dumnezeu dacă nu am primit în noi de la un altul superior elanul pentru a ne dărui în acest fel. Acesta este înţelesul afirmaţiei Sfântului Chiril de Alexandria, că nu se poate intra la Tatăl decât în stare de jertfă, dar în această stare noi suntem ridicaţi numai dacă Hristos ne ia în Sine în starea Sa de jertfă, sau Se sălăşluieşte în noi[85].

Însuşi elanul pe care Hristos ni-l imprimă pentru a ne dărui pe noi înşine, elan dat prin Sfintele Taine, nu ne face să ne dăruim fără întrerupere, ci dăruirea noastră este urmată de retragerea în noi înşine, adică noi nu depăşim

85. Sfântul Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, P.G. 69.

intervalul sau timpul în mod total și definitiv. Toate aceste întârzieri în a ne dărui lui Dumnezeu manifestă și întârzierile de a ne dărui altora. Noi avem setea unei adecvări desăvârșite și absolute între apelul și răspunsul la iubire. Dar această adecvare nu poate avea loc decât *din* și *în* Dumnezeu, prin deplina încredere în El, prin împlinirea poruncii Lui de a ne iubi unul pe altul deplin, iubindu-L pe El deplin.

Dumnezeu, trăind intervalul între răspunsul nostru și cererea Sa și cererea de iubire a semenilor, trăiește toate durerile care cresc între partenerii neajunși la deplina iubire.

Astfel, Dumnezeu participă în oarecare fel la suferințele omului. Noi suntem obișnuiți să spunem că Dumnezeu suferă dacă omul nu răspunde la iubirea Sa[86]. Dar Dumnezeu suferă nu pentru că ar avea El însuși nevoie de iubirea noastră, ci suferă pentru toate suferințele care apar în noi din cauza refuzului de a răspunde la iubirea Lui și la cererea noastră reciprocă după o iubire completă și nešovăitoare. Binefacerile lui Dumnezeu ne sunt date în forma iubirii Sale și iubirii dintre noi. Dacă noi refuzăm această iubire, sau plinătatea ei, prin refuzul răspunsului nostru complet și nešovăitor, noi refuzăm binefacerile lui Dumnezeu. Îl refuzăm pe El Însuși. Suferința lui Dumnezeu pentru noi vine din suferințele în care noi ne înfundăm prin aceasta. Ea provine din faptul că nu ne poate face să participăm la binefacerile Sale din cauza refuzului nostru de a accepta iubirea Lui.

Intervalul dintre oferta iubirii lui Dumnezeu și răspunsul nostru durează încă și din cauza necesității unei creșteri spirituale a noastre prin efortul liber. Oamenii se maturizează treptat. Nu putem da continuu răspunsurile cele mai adecvate cerințelor ce ni se adresează, înainte de trecerea unui anumit timp. Aici se arată importanța învățămintelor generațiilor trecute, a dialogurilor umane, a experiențelor care se găsesc la baza lor, a reflexiunilor fiecăruia. Dum-

86. Hans Küng, *Menschwerdung*, Herder, 1970, p. 666.

nezeu îndreaptă pretenţiile Sale şi comunică darurile iubirii Sale oamenilor, pe măsura nivelului lor spiritual. Timpul istoric formează un tot, un eon în desfăşurare, în care unii sunt influenţaţi de alţii în bine şi în rău. De aceea vom fi judecaţi ca un întreg, ţinându-se seamă în judecata fiecăruia de influenţele pe care le-a suferit de la alţii sau le-a exercitat asupra tuturor, asupra întregului.

g. **Timpul căzut din raza eternităţii divine este o imobilitate chinuitoare.** Câtă vreme noi păstrăm o mobilitate spirituală, timpul persistă cu posibilitatea lui dublă, conformă capacităţii ambivalente a libertăţii noastre: ca ocazie de ridicări şi de căderi, ca drum spre eternitatea luminoasă sau spre cea neagră. El va înceta simultan cu această calitate ambiguă care îi este proprie, când Dumnezeu va socoti că ne poate da putinţa ca răspunsul nostru la iubire să fie simultan cu apelul ce ni se face, sau când noi vom fi închişi definitiv şi total în singurătatea noastră; când cererea şi răspunsul dialogului se vor acoperi deplin, sau când nu va mai fi nici cerere, nici răspuns; când nu va mai fi cerere pentru că nu va mai fi răspuns la ea, şi nu se va mai produce un răspuns pentru că nu se va mai auzi cererea. Un refuz continuu de a răspunde la iubire şi de a se oferi, va fixa creatura spirituală într-o neputinţă totală de comunicare. Atunci nu va mai fi nici o aşteptare, nici o speranţă.

Pentru că în această stare nu va mai fi nimic nou, se poate spune că atunci nu va mai fi propriu-zis timp, pentru că nu va mai fi nimic din eternitate în el (înţelegem din adevărata eternitate) şi el va fi gol de orice conţinut. Acesta este timpul devenit nesemnificativ, inutil, prin vidul lui total, prin absenţa de orice mişcare, de orice direcţie, de orice ţintă. Aceasta va fi o eternitate nenorocită, care este chiar dedesubtul timpului. Sfântul Maxim vorbeşte şi el de această eternitate ca dedesubt al timpului.

Monotonia fără sfârşit a vidului şi plenitudinea reprezintă cele două forme radical diferite ale eternităţii: cea dintâi este eternitatea moartă, cea de a doua este eternita-

tea vie. Timpul care poate înainta spre plenitudinea adevăratei eternități este creator[87]. El soarbe viață din energiile dumnezeiești infinite, transferând-o pe planul creat. Timpul căzut total din raza eternității, într-o monotonie neschimbabilă și fixată, nu mai are nimic nici chiar din caracterul timpului, fiind o eternitate contrară adevăratei eternități. El nu mai e propriu-zis timp, pentru că nu mai este succesiune de stări mereu noi, stimulate de speranța de a ajunge mereu mai departe în eternitate, ci o eternitate a monotoniei, a golului, în care speranța nu mai e posibilă, nici așteptarea, nici împlinirea. Este timpul gol de substanță sau de succesiunea cu un sens, întrucât nu se mai așteaptă nimic, nu se mai face nimic în el; pentru că el nu mai e atras de eternitate. Este o stare unică fără sfârșit, trăită ca un blestem, ca o pietrificare, sau ca o moarte conștientă. Este imposibilitatea sau eternitatea neagră a iadului, întunericul cel mai dinafară (al existenței), absența vieții trăite totuși ca un chin.

Neschimbabilitatea lui Dumnezeu, de care El face parte și celor ce cresc în iubire, este neschimbabilitate în plinătatea vieții de iubire, deasupra căreia nu mai poate fi altceva. Neschimbabilitatea iadului este vidul total al vieții. Cei ce sunt în această stare s-au rupt total din dialogul iubirii, care-i ținea atârnați de eternitate. Viața lor nu mai este propriu-zis o viață, existența lor nu mai e propriu-zis o existență. Timpul coincide cu devenirea, pentru că el tinde spre deplina comuniune cu Dumnezeu, spre eternitate. Devenirea nu este în Dumnezeu, nici în iad. A admite o devenire în Dumnezeu înseamnă a nu-L mai vedea în plenitudinea vieții și a nu mai recunoaște plenitudinea nici în Creator. Timpul nu va mai fi nici în cer, nici în iad. În cer nu va mai fi pentru că cei de acolo Îl au pe Dumnezeu ca plenitudine; în iad nu va mai fi pentru că nu se mai poate tinde

87. Karl Rahner, "Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung", în *Schriften zur Theologie*, Band V, 1964, Zürich-Köln, p. 191-192.

spre Dumnezeu (Apoc. 12, 12). Dar aceasta nu va fi o odihnă. Pentru că vidul fără speranță este un chin. "Viermele lor nu va putrezi niciodată" (Is. 66, 24; Mc. 9, 44, 46, 48). Timpul e o grație dată pentru căință (Apoc. 2, 21) și o speranță. Dar cei de acolo nu vor mai avea această grație. "Iar celor ce s-au folosit prin voință de rațiunea firii contrar firii, Dumnezeu le va distribui, în loc de veșnica existență fericită, veșnica existență nefericită, întrucât Cel ce este veșnic fericit nu le va fi bun celor ce au avut o dispoziție contrară Lui și ei nu vor mai avea nici o mișcare după arătarea Celui arătat, prin care El ajută celor ce-L caută"[88].

h. **Temporalitatea umplută de eternitate în Hristos și legătura Lui cu noi.** Dacă Dumnezeu oferea înainte creaturilor conștiente iubirea Sa prin lucruri și prin energiile Sale necreate, în Hristos El Se dă acestora pe Sine Însuși ca ipostas. În Hristos ne este accesibil pentru o deplină comuniune Ipostasul dumnezeiesc însuși la nivelul nostru uman. El depășește în El Însuși intervalul dintre Dumnezeire și umanitate și dintre El ca Dumnezeu și noi. Dar această stare este realizată pentru noi în prezent numai ca într-o pârgă și virtual.

Voința Sa umană răspunde deplin voinței Sale dumnezeiești. Dar prin aceasta nu se suprimă distincția dintre ele. Voința dumnezeiască se păstrează totdeauna ca cea care oferă, care cheamă, care cere răspunsul, care impune o responsabilitate; voința omenească rămâne aceea care răspunde.

De altă parte, prin faptul că voința omenească a lui Hristos răspunde pentru oameni, cere pentru oameni, ea persistă într-o legătură cu temporalitatea lor, cu aspirațiile lor, cu piedicile lor. Și aceasta Îl face pe Hristos să trăiască și ca Dumnezeu aceste legături cu umanitatea temporală. Atâta vreme cât noi nu vom fi toți în desăvârșirea răspunsului la oferta iubirii dumnezeiești, rămâne și Hristos, chiar mai mult decât în calitate de Dumnezeu înainte de întrupare, în legătură cu temporalitatea noastră, deși de pe altă

88. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1393 D.

parte El a adus în această temporalitate, ca Subiect al eternității, și puterea unui răspuns mai complet al oamenilor la oferta divină.

Întruparea Cuvântului dumnezeiesc, și faptul că în El coexistă depășirea intervalului temporar între om și Dumnezeu și legătura Lui cu oamenii temporali, arată și ele legătura lăuntrică între eternitatea dumnezeiască și temporalitatea omenească.

Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat pentru a ne ajuta să depășim prin mișcarea noastră intervalul temporar care ne separă de deplina comuniune cu Dumnezeu. El face în oarecare fel această mișcare cu noi. Pentru aceea El Se află încă în acest interval, deși pe de altă parte este deasupra lui.

Sprijinindu-se pe afirmația Sfântului Pavel (Evr. 11, 39-40), Origen a dat pe de altă parte următorul comentariu remarcabil cuvântului lui Iisus: "Eu nu voi mai bea din acest rod al viței până în ziua când îl voi bea cu voi, nou, în Împărăția lui Dumnezeu" (Mt. 26, 29): "El așteaptă deci ca noi să ne întoarcem, ca noi să-I imităm pilda, ca noi să-I urmăm, pentru a Se bucura cu noi și a bea cu noi vinul în împărăția Tatălui Său. Căci acum, pentru că este milostiv, plânge, cu mai multă compătimire decât apostolul, cu cei ce plâng și dorește să Se bucure cu cei ce se vor bucura" (Rom. 12, 14)... Apropiindu-Se de Tatăl, aflându-Se aproape de altar și oferind jertfa Lui pentru noi, El nu bea vinul bucuriei, pentru că apropierea de altar înseamnă tocmai a nu bea vinul bucuriei, pentru că El suferă până în prezent de amărăciunea păcatelor noastre".

A se vedea simultaneitatea între dăruirea completă a lui Hristos Tatălui prin jertfă, adică între depășirea intervalului temporar, și legătura cu cei ce suferă în timp, întrucât Se dă tocmai pentru ei.

"Până când va aștepta El? Până ce voi isprăvi, zice, lucrarea Mea. Când va isprăvi această lucrare? Când mă va desăvârși pe mine însumi, care sunt cel din urmă și cel mai

mare dintre toţi păcătoşii... Până ce eu nu voi fi supus Tatălui, nici El însuşi nu va fi supus. El n-are trebuinţă să Se supună Tatălui pentru El, ci pentru mine, în care lucrarea Lui nu este încă terminată. Pentru aceea s-a spus "că El nu este încă supus". Hristos nu va lua deplina bucurie decât când întreg trupul Său o va lua. "Deoarece noi toţi suntem trupul Lui şi ne numim mădularele Lui, câtă vreme există unii între noi care nu sunt supuşi cu o supunere desăvârşită, El Însuşi nu este încă supus". Nici sfinţii adormiţi nu vor fi în deplina bucurie "câtă vreme ei plâng pentru păcatele noastre". Aceasta înseamnă că până ce eu nu am depăşit intervalul temporal în iubirea cu toţi, timpul rămâne ca o realitate obiectivă[89].

Desigur, Origen crede că această revenire la Tatăl prin Iisus va fi universală şi ea nu este pentru eternitate. Acestea sunt erorile lui. Ideea că Însuşi Iisus nu a luat deplina bucurie sau deplina odihnă în eternitate fără cei care luptă în timp va fi reluată de Sfântul Ioan Gură de Aur, de Sfântul Maxim Mărturisitorul şi în sfârşit de Pascal, care a formulat sentinţa impresionantă: "Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde".

Eternitatea este solidară cu timpul, fără să se confunde cu el. Eternitatea este obârşia şi perspectiva timpului şi forţa care mişcă timpul spre ea. La sfârşit, eternitatea va covârşi timpul, îi va da calitatea ei. Atunci nu va mai fi timp (Apoc. 10, 6), pentru că noi nu vom mai avea în noi decât iubirea. Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: "Prin iubire vom putea avea nu numai o singură natură, ci şi o singură voinţă deliberativă cu Dumnezeu şi între noi, nemaiavând nici un interval (διάστασις) între noi şi Dumnezeu şi între noi înşine"[90]. Atunci Dumnezeu va usca lacrimile celor ce vor fi deplin cu El şi în El (Apoc. 21, 4).

89. *In Leviticum*, hom. VII, P.G. 12, col. 479, 480.
90. *Ep. II către Ioan Cubicularul*, P.G. 91, col. 396 B.

4. Supraspațialitatea lui Dumnezeu și participarea creaturilor spațiale la ea

a. **Spațiul, ca mediu al comuniunii cu baza în Sfânta Treime.** Dumnezeu e mai presus de spațiu, întrucât spațiul mărginește. Dar în același timp e prezent în tot spațiul, fără ca părțile spațiului să înscrie în El părți corespunzătoare. Dumnezeu e mai presus de spațiu, cum e mai presus de timp, fiind mai presus de un "când" și de un "unde", precum e mai presus și de orice "cum", pentru că toate acestea L-ar limita, L-ar determina, L-ar defini[91]. El e mai presus de acestea, căci e mai presus de orice sistem de referințe, ca supraexistent, sau apofatic. Dar e în toate, în mod nespațial și netemporal, căci toate își primesc existența prin El. El e în toate, căci e în toate actele Lui referitoare la noi, creatoare, susținătoare și desăvârșitoare, acte prin care intră în sistemul nostru de referințe, sau în planul existenței, ca Cel ce le produce și le determină, făcându-Se accesibil prin ele.

Dumnezeu e supraspațial ca subiect mai presus de compoziție, apofatic. Dar subiect desăvârșit nu poate fi decât în comuniune perfectă cu alte subiecte supreme, infinite. Și tocmai prin aceasta, în El e dată și putința spațiului, întrucât în deosebirea Persoanelor divine e dată posibilitatea alterității unor persoane finite, care să fie atrase în comuniunea cu Sine. Iar persoanele finite, nefiind de la început într-o comuniune perfectă între ele și între ele și Dumnezeu, distanța ce le desparte de comuniunea desăvârșită ia forma spațiului, cum ia forma duratei temporale. Astfel, spațiul e forma relației între Dumnezeu cel supra-

91. *Ambigua*, P.G. 91; col. 1180. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune (*op. cit., col.* 1181): "Dacă esența tuturor nu poate fi infinită, întrucât acestea toate sunt multe (fiindcă are ca limită câtimea multiplă a celor multe, câtime care circumscrie rațiunea existenței și a modului ei de existență, căci nu e liberă de acestea esența tuturor), evident nu va fi liber de circumscriere nici ipostasul individual, ci ipostasurile se circumscriu reciproc prin număr și distanță".

spațial și infinit și între persoanele finite, forma care face posibilă mișcarea lor între ele, dar prin aceasta, și spre Dumnezeu, întrucât Dumnezeu nu poate fi găsit în afara comuniunii cu alte persoane.

Desigur, există și subiecte create care au ca interval între ele și Dumnezeu, sau între ele înseși, numai intervalul duratei, cum sunt îngerii. Dar Dumnezeu nu e monoton în acțiunea Sa creatoare. El creează și subiecte îmbrăcate în trupuri materiale, pentru a face din formele materiale un mediu al spiritualității și deci chipuri ale unei frumuseți vizibile. Aceste subiecte fiind îmbrăcate în trupuri materiale, au nevoie de o existență alăturată, deci de un spațiu. Și încă ele au nevoie de un spațiu larg de mișcare liberă. Căci așa cum timpul e dat pentru libertatea subiectelor create, așa e dat și spațiul pentru libertatea lor de a se apropia sau depărta, sau de a rămâne la distanțele la care sunt între ele. E dat un timp și un spațiu, pentru a întreține "dorul" sau "dorința" între ele, însă pentru a le da și putința de a se depărta când nu se iubesc.

Treimea nu-Și poate arăta chipul Ei vizibil decât în persoanele create, așezate într-un spațiu comun. În sensul acesta, spațiul ca mediu comun al persoanelor umane, stă într-o legătură cu Sfânta Treime. Dar așa cum Persoanele treimice sunt interioare una alteia, așa și persoanele umane își sunt în parte interioare spiritual și-și pot deveni tot mai interioare și odată cu aceasta sunt într-un anumit fel prezente în tot spațiul, sau sunt mai presus de el.

În Sfânta Treime este dată atât originea spațiului, cât și unitatea Lui, prin deosebirea persoanelor umane și prin unitatea dintre ele. Fiecare persoană umană are în sine tot spațiul, sau e legată de tot spațiul, căci trupul ei se explică din tot ce este în spațiu și sufletul are un conținut adunat din tot spațiul. Iar persoanele unite între ele poartă împreună tot spațiul. Spațiul e o unitate purtată de fiecare per-

soană și în comun de persoanele umane; dar spațiul este totuși depășit de ele, într-o unitate a lor dincolo de spațiu.

Se arată și în aceasta calitatea persoanelor umane purtătoare ale chipului lui Dumnezeu, Unul în ființă și întreit în Persoane, existând o unitate neconfundată între toate persoanele umane.

Înțelegerea spațiului dintr-o perspectivă pur individualistă este imposibilă. E drept că fiecare persoană umană se consideră oarecum un centru al spațiului, dar pe de altă parte gravitează spre celelalte persoane, realizând un echilibru între sine, ca centru al spațiului, și celelalte persoane, ca centre ale aceluiași spațiu. O persoană umană singură n-ar avea nevoie de spațiu și s-ar simți străină în el, sau l-ar considera ireal.

Corespunzător cu aceasta, când spunem că Dumnezeu a conceput și a creat spațiul, trebuie să avem în vedere pe Dumnezeu în Treime. Într-un Dumnezeu unipersonal n-ar exista un temei suficient pentru crearea spațiului. Spațiul e strâns legat de comuniunea interpersonală. Spațiul își capătă și-și menține o realitate mai sigură când îl refer nu numai la mine, ci și la alte persoane, când pot spune și trebuie să spun: de la mine până la cutare e atâta distanță. Spațiul e o relație interpersonală ca și timpul. El ne distinge și ne unește și indică perspectiva unei mai mari apropieri. Astfel spațiul se dovedește o realitate existențială. El nu e o teorie sau o formă a intuiției, cum nu e nici timpul (Kant). Spațiul depinde și de celălalt eu, sau depășirea distanței depinde și de el, cum depinde și depășirea duratei temporale de realizarea iubirii cu el. Căci dacă numai eu vreau să merg spre el, iar el fuge, distanța persistă. Dar persistă pentru că știu de el. Spațiul poate fi astfel o realitate chinuitoare – dacă e folosit pentru evitarea comuniunii, și o realitate pozitivă – când servește ca mediu de manifestare a unei comuniuni, care nu se confundă. Ca și de timp, tot așa și de spațiu se poate face un uz ambiguu, dar totdeauna ca de o

formă a relației. Spațiul dă posibilitatea retragerii unui om din fața altuia și a apropierii lui de acela. Spațiul e dat ca un interval, dar și ca o legătură între om și om, ca și timpul. Putem conserva și mări acest interval, dar îl putem și reduce și copleși cu totul, cum putem face și cu intervalul timpului.

Dar spațiul, ca realitate pentru lume, e dat pentru ca să fie depășit prin realizarea unei comuniuni perfecte între noi și Dumnezeu și între noi înșine, după asemănarea Sfintei Treimi. Astfel spațiul își are originea și sfârșitul în Sfânta Treime, ca și timpul.

b. **Spațiul este distanța legată de durata temporală și amândouă se cer depășite ca interval între apelul lui Dumnezeu la iubire și răspunsul nostru.** Fiind ontologic mai presus de spațiu, într-un anumit grad noi trebuie să-l depășim prin voință și prin har. Dacă timpul e durată între apelul la iubire al lui Dumnezeu și răspunsul uman, spațiul este distanța care e legată de această durată. Intervalul între apelul lui Dumnezeu la iubire și răspunsul desăvârșit al oamenilor la acest apel, e constituit din durată și distanță. Amândouă reprezintă o distanță a lumii de Dumnezeu, dar în același timp amândouă îi sunt date de Dumnezeu ca o distanță ce trebuie depășită. Amândouă sunt date ca distanță a omului de om, ca un interval între apelul la iubire al unuia și răspunsul celuilalt, dar ca un interval care trebuie depășit. Intervalul de timp se numește durată, cel de spațiu, distanță în sens strict. Dar amândouă sunt distanță sau interval în sens larg.

În amândouă aceste laturi ale intervalului Se află Dumnezeu cu eternitatea și atotprezența Sa, ca o punte și ca o forță care atrage pe oameni și-i îndeamnă unul spre altul și spre Dumnezeu. Distanța spațială reprezintă și o durată temporală. Ca să o depășesc pe prima trebuie să depășesc pe a doua. Dar pot să fiu foarte aproape spațial de cineva și totodată la o mare distanță spirituală, care echivalează

cu o mare durată temporală, pe care trebuie să o parcurg. Depășirea distanței spațiale față de o persoană încă nu înseamnă și depășirea duratei temporale față de ea. Durata temporală e ea însăși o distanță și vrea să producă o distanță spațială. Iar odată depășită durata temporală între două persoane, distanța spațială dintre ele aproape că nu mai contează, sau în orice caz aceasta e mai ușor de învins. Odată depășită distanța spirituală, sau durata temporală, cea spațială își pierde caracterul chinuitor, sau depășirea celei dintâi aduce ușor depășirea celei din urmă. Aceasta pune în evidență faptul că spiritul învinge spațiul, că spațiul nu mai contează pentru cei uniți în spirit. Ceea ce distanțează mai profund e durata temporală. Dumnezeu ca Duh e pretutindeni cu noi. Iar depășirea distanței noastre de El e o chestiune de timp, nu de spațiu.

Aceasta deschide o altă perspectivă în ce privește depășirea finală a spațiului, decât cea care privește depășirea finală a timpului. Timpul ca durată va înceta, dar spațiul nu va înceta, ci va fi copleșit. Cel ce va răspunde îndată și în mod deplin apelului la iubire al lui Dumnezeu și al celorlalți, va fi cu ei oriunde, fără ca varietatea lui oriunde să înceteze. Dumnezeu va fi transparent și simțit prin energia Lui prin toate. Dar și fiecare om va fi prezent fiecăruia prin energia lui, penetrată de energia divină, prin toate. Sfinții văd încă în cursul acestei vieți la distanță și acționează la distanță.

Depășirea timpului ca durată între apelul la iubire și răspunsul la acest apel e mai grea decât depășirea distanței spațiale, pentru că prima e totdeauna o chestiune de efort spiritual, în vreme ce ultima e o chestiune de efort fizic.

c. **Durata și distanța se înving prin spirit.** Este paradoxal că, pe măsură ce cineva are mai mult timp pentru alții, cu atât învinge mai mult timpul și totodată și spațiul.

Durata însă se învinge prin spirit. Și o dată ce e învinsă durata, e învins și spațiul prin spirit.

Căutând să învingem timpul în mod exterior prin viteză, rămânem închişi în el, rămânem în durata goală de comuniune. Chiar dacă clipele duratei sunt parcurse repede, planul duratei nu e depăşit. Dacă terminăm repede drumul spre ţinta propusă, găsim mereu alte ţinte, sau rămânem în durata chinuitoare a singurătăţii. Viteza exterioară ne poate duce repede la cineva, dar dacă n-am învins distanţa interioară, lunecăm repede pe lângă persoana la care am ajuns.

Timpul se învinge numai rămânând mult timp cu altă persoană. Căci atunci fiecare persoană va avea timp pentru alta şi nu va fi nici o persoană lângă care să nu fie o alta care să aibă timp pentru ea. Spaţiul se învinge numai parcurgând în mod spiritual spaţiul şi rămânând mult în spaţiul exterior, nezburând pe deasupra lui. Folosind mult timp pentru unele persoane şi stăruind mult în parcurgerea unor distanţe spaţiale în mod spiritual, ne deprindem să găsim prin toate atât varietatea lor, cât şi eternitatea şi infinitatea. Eternitatea şi infinitatea pe care le găsim vor fi o eternitate şi infinitate bogate, nu abstracte şi monotone.

Timpul şi spaţiul ne sunt date ca drum inevitabil spre eternitatea şi infinitatea vieţii în Dumnezeu şi deci nu ne putem dispensa de ele ca daruri ale lui Dumnezeu. În momentele de comuniune totală, în contemplarea iubitoare absorbantă a tainei celuilalt, taină mai presus de spaţiu, indefinită şi inepuizabilă, spaţiul e copleşit, e înghiţit, rămâne în urmă. Pentru copil, experienţa mamei este experienţa originară, în care se include experienţa concentrată a lucrurilor şi a spaţiului, zice Heribert Mühlen[92]. În general în relaţia iubitoare dintre persoane spaţiul e transfigurat, copleşit de subiectivitatea acelei persoane. Din persoana iubită radiază peste spaţiu o lumină transfiguratoare, care face spaţiul din jurul ei plin de sufletul ei, plin de ea însăşi, personalizat. E o copleşire a spaţiului prin lumina lăuntrică a

92. *Entsakralisierung*, 1971, Schönningh, Paderborn, p. 120.

persoanei, o copleșire care poate avea diferite grade, până la o înghițire a lui pentru experiența noastră. Cântecele de dragoste pun în evidență acest lucru.

Sfântul Simeon Noul Teolog repetă continuu că atunci când i Se arată Hristos în lumină nu mai știe de are loc aceasta în spațiu, sau în afară de spațiu. Dimpotrivă, când nu te iubește nimeni nu mai simți decât spațiul, te mănâncă urâtul în spațiu. Iar când o persoană te urăște, tot spațiul din jurul ei devine neplăcut, insuportabil, că nu mai știi unde să fugi ca să scapi de iradierea prezenței ei insuportabile[93]. Chiar când o persoană lipsește din spațiul în care eram obișnuiți să o vedem, absența ei se simte ca o absență specială, sau spațiul se resimte amputat prin absența ei. Ea e prezentă chiar în absență[94]. Într-un anumit fel, ea continuă să fie prezentă prin energia specială a subiectivității ei. Dar această prezență nu e deplină și deci trezește mai mult dorul după prezența ei deplină. Această "prezență absentă" naște cu o deosebită putere "dorul" după împlinirea locului cu persoana respectivă. De aici se vede că spațiul nu e făcut pentru a fi de sine. Lipsa oricărei persoane din el îl face oarecum lipsit de viață, mort. El nu conține sensul deplin în sine, sau numai pentru eu-l izolat. El este ambianța unei alte persoane, în relația cu mine. E făcut să se umple de plinătatea comuniunii, pentru a fi contextul, mediul comuniunii, locul de întâlnire și de relație interpersonală, mediul revelării reciproce, împlinindu-și rostul deplin într-o transfigurare și copleșire a lui de către comuniunea interpersonală.

Spațiul există prin relația între noi, e "al nostru", nu al meu. Spațiul pentru mine singur n-ar avea nici un rost; ar fi chinuitor.

93. Neagoe Basarab, *Învățături către fiul său Teodosie*, ed. 1971, cu studiu introductiv de Dan Zamfirescu, București, p. 330-332.

94. Hr. Yannaras, *op. cit.*, Atena, 1970, p. 39.

Dar sensul deplin îl primeşte spaţiul numai dacă-l vedem ca mediu de comuniune a lui Dumnezeu cu noi. Comuniunea noastră umană are nevoie de spaţiu, dar nu l-a putut crea, ci-l poate numai transfigura, subiectiviza. Dar aceasta înseamnă că numai o comuniune de Persoane supreme l-a putut şi crea, nu pentru ea, ci pentru noi, făcuţi pentru o comuniune după chipul comuniunii supreme. Iar o subiectivizare vădită a spaţiului nu se poate realiza decât în comuniunea deplină cu acea comuniune supremă.

d. **Spaţiul, ca mediu de comuniune a lui Dumnezeu cu noi.** Dumnezeu a dat existenţă spaţiului dintr-o posibilitate interioară inclusă în viaţa Sa treimică, pentru ca să ne fie mediu de comuniune între El şi noi şi între noi, unul cu altul, după chipul comuniunii treimice, comuniune în care avem să sporim. Dumnezeu a pus spaţiul ca interval de depăşit între comuniunea Sa fără interval şi comuniunea între noi şi a noastră cu El, comuniune care, întrucât nu e încă perfectă, are un interval înlăuntrul ei şi între ea şi comuniunea treimică. Spaţiul e forma comuniunii noastre în mişcarea spre ţinta comuniunii perfecte, spre depăşirea intervalului pe care el îl reprezintă. Prin acest mediu trebuie să urcăm în direcţia comuniunii perfecte cu Dumnezeu şi între noi, după asemănarea comuniunii treimice. Dar nu putem face aceasta fără coborârea prin har a comuniunii treimice la noi. Dumnezeu e omniprezent în spaţiu ca Treime iubitoare şi ca sursă a iubirii noastre faţă de El şi între noi, sporind uniunea noastră cu El şi între noi, fără să ne confundăm ca persoane. Prin omniprezenţa lui Dumnezeu cel în Treime e dată de la început o unitate ontologică a tuturor în diversitate, în acelaşi spaţiu diversificat, şi în unitatea diversă a fiinţelor noastre care tind spre tot mai multă unitate. Precum timpul va fi copleşit în interioritatea reciprocei şi perfectei comuniuni, aşa va fi copleşit şi spaţiul în interioritatea aceleiaşi reciproce şi perfecte comuniuni, în

intersubiectivitatea umană perfectă prin ridicarea ei în intersubiectivitatea divină.

Urcușul acesta are etape multiple. Dumnezeu cel în Treime e coborât de fiecare dată prin energiile Sale la nivelul la care au ajuns făpturile conștiente în comuniunea dintre ele și în cea dintre ele și Dumnezeu. El vrea să ne conducă la ținta comuniunii depline, prin această coborâre la noi; la ținta depășirii intervalului de timp și spațiu ce ne desparte de ea, prin coborârea variată la fiecare din noi, aflați la distanțe diferite unii de alții. El ne vine la diverse distanțe temporale și spațiale prin fiecare ființă umană. Și fiecare ființă umană se află la altă distanță temporală și spațială de El. Ajunși ținta comuniunii perfecte cu El și între noi, nu va mai fi o varietate de distanțe, ci Dumnezeu ne va fi la fel de aproape, la fel de intim, oriunde și oricând, încât propriu-zis nu va mai fi o deosebire între aci și acolo, între atunci și acum, ci ne vom afla pur și simplu în eternitatea și infinitatea divină, lipsită de trecut și viitor, de aci și de acolo.

Dar se poate întâmpla și invers: învingând distanțele spațiale, să se afle la distanțe spirituale de nedepășit. Se poate întâmpla ca oamenii să converteascā distanțele exterioare micșorate, sau apropierile impuse lor fără voie, în distanțe interioare uriașe și de nedepășit. Și de fapt, experiența ce o facem azi ne arată verosimilă perspectiva aproape sigură a micșorării distanțelor până aproape de anulare, cu instalarea unor adevărate prăpăstii între ei. Apare din ce în ce mai posibilă perspectiva unei "prăpăstii încremenite" (Lc. 16, 26), care nu mai poate fi mișcată din locul ei. Distanța exterioară între "aici" și "acolo" poate să devină minimă sau indiferentă, dar se poate produce o încremenire a distanțelor spirituale, care nu mai dă unei persoane îndemnul și putința să se miște spre o alta. Dumnezeu însuși S-a retras în acest caz cu energiile Sale necreate, ca punte de legătură, ca dor și atracție între ei. Singurătatea va avea astfel un caracter supratemporal și supraspațial în sens rău,

sau subtemporal şi subspaţial. Ea a fost pregătită încă de pe pământ, prin faptul că egoistul "nu mai are timp" pentru alţii, ca să învingă spaţiul, şi, prin aceasta, nici "dor" de alţii, întrucât nu mai simte nevoia să parcurgă distanţa spre ei, sau o parcurge nu ca să ajungă la cineva, ci ca să treacă mai departe. Viteza egoistă învinge timpul şi spaţiul nu pentru ca să se apropie de cineva, ci ca să lunece pe lângă el.

La sfârşit, nu numai timpul va fi depăşit într-o dublă imobilitate, ci şi spaţiul. Timpul va fi depăşit fie prin stabilitatea în infinitatea comuniunii cu Dumnezeu şi între oamenii uniţi cu El, fie prin neputinţa de a mai înainta spre Dumnezeu sau spre semeni, devenit inutil. La fel spaţiul va fi depăşit fie prin transparenţa lui Dumnezeu şi a oricărui semen în tot spaţiul, prin pecetea accentuată pusă pe el de Persoana lui Dumnezeu şi a semenilor, fie prin neputinţa de a mai înainta spre comuniunea cu Dumnezeu şi cu semenii, din pricina transparenţei duşmănoase a îngerilor răi şi a semenilor ce ne sunt duşmănoşi, în tot spaţiul. Prezenţa acestora ne va înghesui atât de mult, sau spaţiul va fi atât de marcat de ei, că propriu-zis nu vom mai sesiza un spaţiu, cum nu vor mai sesiza nici cei ce se vor afla în comuniunea perfectă cu Dumnezeu şi cu semenii. Desigur, strâmtorarea celui aflat în iad din cauza feţelor duşmănoase ale îngerilor răi şi ale semenilor aflaţi acolo nu contrazice o teribilă singurătate a aceluia. Faţa "urâtă" îţi produce "urâtul", în sens de singurătate[95]. Singurătatea în cazul indiferenţei tuturor e mai puţin chinuitoare decât în cazul duşmăniei tuturor. În primul caz eşti singur într-un spaţiu pe care ştii că-l mai poţi depăşi. E un "urât" remediabil. În cazul al doilea, nu mai ai în jurul tău un spaţiu în care să poţi încă întâlni pe cineva cu un interes pentru tine. "Urâtul" în acest caz e definitiv.

95. Neagoe Basarab, *op. cit.*, p. 332, descrie raiul ca vederea feţei lui Hristos, iar iadul, ca trebuinţa de a privi mereu faţa Satanei.

Dar așa cum în stabilitatea supratemporală fericită va fi acumulată toată experiența adunată în cursul timpului, așa va fi acumulată în existența supraspațială toată experiența celor săvârșite în spațiu. Supratemporalitatea creaturii va fi eonul în care timpul va fi înfășurat și umplut de eternitatea lui Dumnezeu, iar supraspațialitatea ei va avea înfășurat în ea tot spațiul. În lumina feței lui Hristos și a tuturor celor ce ne vor întâmpina, va fi reflectat binele ce l-am făcut, iar în fața de groază a Satanei și în dușmănia celor din iad, se vor reflecta răul pe care l-am făcut și chinul conștiinței noastre. Timpul și spațiul în care am trăit nu pier fără urmă, ci rămân ca o bucurie sau ca un chin.

e. **Lumea, un sistem de rațiuni unificate în om și mai ales în Hristos.** Factorul dinamic de sporire a unificării lumii și de unificare a ei cu Dumnezeu, sau de depășire a spațiului, este omul. Omul este de la început inelul de legătură între părțile lumii și ale spațiului. Dar el e chemat să strângă toate aceste părți în sine în mod maxim. Sfântul Maxim Mărturisitorul preferă de aceea să numească pe om, nu "microcosm", ci adevăratul "macrocosm". După credința noastră, omul este inelul lumii prin faptul că e legat prin părțile lui, dar mai ales prin rațiunea sa, cu toate părțile lumii. Căci lumea întreagă e un sistem de rațiuni plasticizate, pe care rațiunea umană îl adună treptat în sine în colaborarea între subiectele ei.

Omul devine sau redevine factorul de unificare a lumii numai în măsura în care se eliberează de pasiunile care separă pe oameni între ei. Unirea virtuală a tuturor se actualizează în om treptat și progresează în sus, adică el conduce toate spre unirea lor în Dumnezeu. Omul credincios, eliberat de patimi, depășește separarea sa de semenii săi, apoi separarea între el și lumea sensibilă, pe care o adună și o spiritualizează în el, apoi separarea între pământ și rai, apoi separarea între el și îngeri, apoi separarea între creație și Dumnezeu, adunând-o în el.

Dar unirea aceasta a oamenilor cu lumea şi cu Dumnezeu s-a realizat în mod deplin întâi în Hristos, ca Logosul divin, Care a restabilit raţiunea umană într-o lucrare cu totul nepătimaşă. Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, pentru că omul este inelul unificator al lumii[96]. La sfârşit Hristos, "unind firea creată cu cea necreată prin iubire, o va arăta ca fiind una şi aceeaşi după deprindere şi har, arătând pe om întrepătruns cu Dumnezeu întreg şi devenind tot ceea ce este şi Dumnezeu, în afară de identitatea după esenţă"[97].

Când vom realiza, în viaţa viitoare, deplina unire cu Dumnezeu prin iubire, vom fi depăşit timpul şi spaţiul, în Dumnezeu nemaifiind nici un interval de depăşit. "Lumea este un spaţiu mărginit şi o stabilitate mărginită, iar timpul, o mişcare circumscrisă... Când însă firea va trece cu lucrarea şi cu cugetarea peste spaţiu şi timp, adică peste cele fără de care nu este nimic, sau peste stabilitatea şi mişcarea mărginită, şi se va împreuna nemijlocit cu providenţa, va afla providenţa ca pe o raţiune prin fire simplă şi stabilă ce nu are nici margine şi de aceea nici mişcare"[98]. După străbaterea naturală a timpului şi a veacurilor, "natura celor create... se va sălăşlui în Dumnezeu, Cel unul după fire, nemaiavând nici o margine la care să ajungă (şi peste care să treacă cineva, *n.n.*), căci în Dumnezeu nu mai este nici un interval"[99].

În Hristos, Dumnezeu a acceptat şi spaţial o chenoză. Propriu-zis, Dumnezeu a venit prin Hristos în maxima apropiere de oameni, deşi cu fiinţa Lui n-a încetat să fie prezent pretutindeni. Chenoza ar consta propriu-zis în faptul că S-a făcut accesibil, sesizabil la maximum ca Dumnezeu prin umanitate asumată, prin trupul care a luat un loc în spaţiu.

96. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1305, 1313.
97. *Ibidem*, col. 1308.
98. *Răspuns către Talasie*, 65, Filocalia românească, III, p. 438.
99. *Ibidem*, p. 437.

Tradiția răsăriteană a luat în sprijin pentru o oarecare înțelegere a acestui fapt patru lucruri: accesibilitatea lui Dumnezeu se revelează prin energiile divine; umanul este capabil, prin purificare de patimi, să devină mediul de manifestare al divinului; umanul a fost înălțat în Hristos la un nivel de maximă îndumnezeire, sau de penetrare de divin, fără a înceta să fie uman; divinul e în așa fel, că se poate manifesta prin umanul purificat.

Mai presus de toate, Fiul lui Dumnezeu, luând natura noastră în Ipostasul Său divin, a putut prin această natură să fie deschis mai mult decât orice om întregii umanități și a putut, mai mult decât oricine, să adune întreaga creație în Sine.

Un teolog ortodox zice: "Leontie de Ierusalim trebuie înțeles în cadrul gândirii Sfântului Chiril când vorbește de un ipostas "comun" al lui Hristos: un ipostas care, în loc de a fi un "alt" ipostas izolat și individualizat în cadrul ansamblului de ipostase care constituie "natura" umană este, dimpotrivă, arhetipul ipostatic al întregii umanități în care ea e "recapitulată", și nu numai un individ, arhetipul în care se regăsește uniunea cu Dumnezeu. Acest lucru nu este posibil decât dacă umanitatea lui Hristos nu e cea a unui "simplu" om (ψιλὸς ἄνθρωπος), ci a unui ipostas liber de limitele create"[100]. În Hristos natura umană e îndumnezeită nu numai prin energiile necreate, ci și prin Ipostasul divin care o poartă și care Se manifestă prin ea. De aceea energiile divine care iradiază prin natura Lui umană nu iradiază pornind dintr-un ipostas străin, ci din Ipostasul propriu al acestei naturi, Care e totodată și Ipostasul naturii divine, Hristos, Care e în legătură cu noi ca om prin umanitatea Sa legată organic de noi, și ne îmbrățișează și ca un Dumnezeu al tuturor. Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se ipostasul unei naturi umane neînchise într-un ipostas uman propriu, este un fel

100. Jean Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, p. 100.

de fundament al tuturor ipostasurilor umane. Ca atare El e, la fel, fundamentul tuturor lucrărilor noastre naturale şi harice, şi noi, cuprinşi în El, îmbrăţişăm împreună cu El toată lumea creată.

Dumnezeu ne este în Hristos într-o maximă apropiere virtuală şi, dacă actualizăm prin credinţă şi prin eliberarea de patimi unirea cu El, ne putem uni în El cu toţi cei ce cred şi în acelaşi timp putem avea tot spaţiul prins în raza energiilor divino-umane ale lui Hristos ce iradiază prin noi. Distanţa dintre noi şi Dumnezeu şi între noi, unii faţă de alţii, e astfel depăşită.

Pe de altă parte, un număr de oameni, menţinându-se actual la o distanţă spirituală de Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, se vede şi El, din punctul de vedere al accesibilităţii, la distanţă faţă de ei. Aceşti oameni se smintesc la ideea maximei accesibilităţi a lui Dumnezeu şi nu cred în Hristos. Astfel, deşi pe plan transcendent, Dumnezeu e cu fiinţa pretutindeni, în ordinea accesibilităţii pe care a asumat-o Hristos, există acest paradox: pe de o parte Dumnezeu este în Hristos într-o maximă apropiere de toţi, pe de alta, acceptă să fie ţinut la distanţă, având să fie căutat sau nu de ei, sau dorind El să Se apropie de ei. Adică, în Hristos, Dumnezeu acceptă spaţiul, desigur ca să-l depăşească, să-l îmbrăţişese cu ajutorul nostru, îmbrăţişându-ne pe noi fără să ne confunde cu El, fără să anuleze spaţiul legat de oameni.

Distanţa între noi şi Dumnezeu e depăşită în Hristos nu numai prin coborârea lui Dumnezeu la noi, ci şi prin înălţarea noastră la Dumnezeu. Iar în Hristos toţi am depăşit virtual distanţa faţă de Dumnezeu şi între noi. Nu însă şi actual. Numai Hristos a depăşit şi ca om, atât virtual, cât şi actual, distanţa de Dumnezeu. Dar faţă de oameni nu a depăşit nici El în mod actual distanţa faţă de toţi, întrucât unii Îl silesc să rămână la distanţă. Dar numai în Hristos putem depăşi în mod actual distanţa faţă de Dumnezeu şi cea din-

tre noi. În El e atinsă ţinta noastră eshatologică, pe care o putem atinge şi noi: biruirea timpului şi a spaţiului. Acestea sunt biruite nu numai între noi şi Dumnezeu, ci şi între noi înşine ca oameni, căci fiind recapitulaţi în Hristos, nu mai există distanţa nici între noi.

În Hristos, Dumnezeu e aci lângă fiecare, nu numai cu fiinţa, ci şi cu energia, gata să intre în acţiune. Dar nu înlătură în mod silnic distanţa dintre El şi noi şi dintre noi oamenii. El solicită iubirea noastră liberă pentru înlăturarea acestei distanţe, mai bine zis răspunsul la oferta iubirii Sale, făcută într-un mod atât de evident şi de impresionant prin întrupare şi prin crucea acceptată pentru noi. Depăşirea distanţei este o problemă de libertate şi de spiritualitate. Iar când nu utilizăm libertatea şi spiritualitatea pentru depăşirea distanţei faţă de Hristos-Dumnezeu, nu o utilizăm nici pentru depăşirea distanţei faţă de semenii noştri, ceea ce e în paguba noastră. Căci recunoaşterea lui Dumnezeu în Hristos ar însemna recunoaşterea întregii noastre valori, arătată nouă de Dumnezeu prin faptul că El Însuşi S-a făcut om. Dar recunoaşterea aceasta Hristos nu vrea să o smulgă oamenilor cu sila. Neînlăturând silnic această distanţă, Dumnezeu acceptă în Hristos o nouă chenoză.

Crucea e inevitabilă pe drumul depăşirii distanţei. Însăşi acceptarea feţei umane drept faţă a Sa este o Cruce pentru Dumnezeu. Numai prin Cruce se realizează apropierea. Dar ea lasă fiinţei noastre în acelaşi timp libertatea cu riscul de a nu recunoaşte pe Dumnezeu sub chipul de om. În aceasta se ascunde, paradoxal, o neînţelegere a valorii omului, de către oamenii care nu acceptă pe Dumnezeu. Dar apropierea prin cruce e o forţă care nu încetează să lucreze la înlăturarea distanţei.

În general, după întruparea Fiului Său, prezenţa sau atotprezenţa lui Dumnezeu a intrat într-o fază dinamică, prin care îşi exercită puterea de atracţie asupra noastră, ajutându-ne într-un mod mult mai activ ca înainte la depă-

şirea distanţei între noi şi El şi între noi înşine. Prezenţa lui Dumnezeu nu e statică, adică permanent şi pretutindeni la fel. Pentru că e o prezenţă ce se actualizează între persoane, dintr-o Persoană accesibilă persoanelor umane. Pentru că e o nouă atotprezenţă, anume a Ipostasului întrupat (deşi nu cu trupul), deci anume în planul accesibilităţii umane, care s-a iniţiat prin voinţa personală a lui Dumnezeu, a lui Dumnezeu cel întreit în Persoane.

Prezenţa aceasta nouă, accesibilă şi activă a lui Dumnezeu în Hristos, îşi extinde actualizarea ei pentru oameni, în Biserică. Ea tinde să devină din atotprezenţă virtuală, atotprezenţă actuală. În planul eshatologic ea va deveni atotprezenţă actuală evidentă. Acum e o prezenţă actuală în Biserică, întrucât membrii ei recunosc prin credinţă că Hristos e în maximă apropiere obiectivă de oameni şi datorită ei poate deveni, prin credinţa lor, prezenţă actuală pentru ei. Dar această prezenţă sporeşte în intensitate în fiecare, pe măsura efortului său de sensibilizare spirituală.

5. Atotputernicia lui Dumnezeu şi diferitele puteri ale făpturilor, datorită participării la ea

Aşa cum Dumnezeu este în Sine supratemporal şi supraspaţial, dar Se face prezent în timp şi omniprezent prin coborâre la relaţia cu fiinţele create, temporale şi spaţiale, la fel El este mai presus de atotputernicie, dar Se face atotputernic prin coborâre la relaţia cu toate cele ce au prin împărtăşire de El o oarecare putere. În acest sens, Dionisie Areopagitul spune că Dumnezeu e deasupra a toată puterea, aşa cum o înţelege sau experiază creatura, ca putând realiza orice în ordinea creată (ἡ θεαρχία πάσης ἐξηρημένη δυνάμεως)[101].

101. *De divinis nominibus*, cap. VIII, §I, P.G. 3, col. 890 C.

Dumnezeu depășește orice putere (πᾶσαν δύναμιν ὑπερεχων)[102]. Dar, Cel ce are de mai înainte în Sine sursa a toată puterea, sau a atotputerniciei și e cauza ei, nu e prin aceasta lipsit de putere, ci mai presus de ea, în sens pozitiv[103]. Aceasta implică și caracterul Lui de persoană, căci numai persoana e mai mult decât puterea pe care o manifestă sau ar vrea s-o manifeste; și numai Persoana dumnezeiască e mai presus de puterea pe care o manifestă, sau ar vrea să o manifeste și care e mereu nelimitată în sursa Ei, "producând toate printr-o putere inflexibilă și necircumscrisă"[104].

S-ar putea spune că și o natură concepută în mod panteist este inepuizabilă în manifestarea puterii ei. Dar natura e monotonă în manifestarea puterii ei; ea e menținută într-o repetiție ciclică; ea dizolvă individuațiunile existente, pentru a alcătui altele identice. Noutatea în manifestările ei este insignifiantă. Persoana, dimpotrivă, e mereu nouă în manifestările ei. Persoana umană, în calitate de creatură, e nouă în același unic plan al ordinii create. Ea e numai chipul noutății infinite a Persoanei divine în planul care depășește ordinea creată limitată. Dacă creaturile s-ar înfățișa numai în individuațiuni ce beneficiază de o putere creată, s-ar putea contesta existența lui Dumnezeu ca deosebit de natură și dispunând de o reală atotputernicie. Dar creația participă nu numai în forma creată la puterea lui Dumnezeu, ci și în forma necreată. Aceasta echivalează cu participarea directă și mereu nouă și infinită la atotputernicia lui Dumnezeu ca persoană. Numai participarea prin har la Dumnezeu dovedește existența Lui deosebită de natură. Aci stă importanța participării creaturii la energiile necreate ale lui Dumnezeu.

102. *Ibidem*, cap. VIII, § III; P.G. 3, col. 890 D.
103. *Ibidem*, loc. cit. : "πᾶσαν δύναμιν περιέχων... ὡς πάσης δυνάμεως αἴτιος".
104. *Ibidem*.

Toate formele şi treptele de existenţă au luat fiinţă, persistă şi se dezvoltă prin participarea la puterea lui Dumnezeu, oferită în mod liber şi într-o varietate indefinită, fie ca bază a puterilor naturale, fie în forma directă a energiilor necreate. "El conservă puterile ce ţin de esenţele tuturor şi asigură persistenţa nedescompusă a universului; şi dăruieşte însăşi îndumnezeirea, procurând celor ce se îndumnezeiesc puterea spre aceasta"[105].

În aceasta e dată şi posibilitatea ca puterea creaţiei să crească spre infinit, prin participarea la puterea infinită a lui Dumnezeu, mai presus de limitele puterii ei create.

Dar şi din alt punct de vedere, atotputernicia este implicată în calitatea de Persoană absolută a lui Dumnezeu. O realitate cu caracter de obiect, de forţă impersonală nu poate fi atotputernică, adică din toate punctele de vedere puternică, pentru că nu are putere asupra mişcărilor proprii, fie că acestea o modifică esenţial, fie că n-o modifică, ci, în privinţa mişcărilor, este supusă unui sistem de legi. Realitatea care nu e liberă în ce priveşte mişcarea sau nemişcarea proprie nu are, la drept vorbind, nici o putere. Ea este suportul unei puteri şi în acelaşi timp e lipsită de putere, ca să nu mai spunem că această putere este într-un anumit fel strict limitată. Puterea aceasta supusă unor legi îşi cere explicarea, care nu poate sta decât într-o voinţă; şi aceasta producând-o, îi pune în acelaşi timp nişte legi, ca limite. Adevărată atotputernicie nu are decât o voinţă absolută.

a. **Atotputernicia este puterea unei persoane de a face toate câte vrea.** Definiţia formală a atotputerniciei este: puterea unei persoane de a face toate câte vrea. Această definiţie nu are în vedere o voinţă care se autolimitează în actele ei, în funcţie de ceea ce ştie subiectul că poate face. Aceasta n-ar mai fi atotputernicie. Puterea acestei persoane ar fi mărginită.

105. *Ibidem*, cap. VIII, § V; P.G. 3, col. 893 A.

Dacă o putere fără voință, ca aceea a mișcărilor impersonale, sau involuntare, nu este o putere adevărată, voința care este limitată în manifestările ei de o putere mai mică decât sfera ei ar indica un subiect; dar nu un subiect absolut, ci un subiect asemenea celui uman, care nu poate învinge orice piedică, sau nu poate face tot ce vrea. În ambele cazuri lipsește atotputernicia. În ambele cazuri e dată o putere limitată, care-și cere o explicație; iar pe aceasta nu o poate avea decât într-o putere nelimitată, deci într-o voință personală care poate face tot ce vrea.

La Dumnezeu, nici un act nu se săvârșește independent de voința Lui. Iar voința divină nu-și alege obiectivele nici în funcție de conștiința unei puteri limitate, nici în mod arbitrar, ci în funcție de bine, binele fiind una cu ființa Sa. Căci Dumnezeu e "binele subzistent", cum spune Dionisie Areopagitul[106]. Or, "la Dumnezeu, binele coincide cu ființa", cum spune Sfântul Ioan Damaschin[107]. Orice obiectiv ar alege Dumnezeu în mod arbitrar, acesta n-ar putea ieși din ordinea ființei Sale, sau din dependența de ea, dată fiind infinitatea ei. A nu putea lucra contra Sa înseamnă a nu putea lucra contra ființei Sale. Iar dacă atotputernicia este solidară cu infinitatea ființei divine, a putea lucra contra ei înseamnă a cădea din atotputernicie. Deci un singur lucru nu poate Dumnezeu: nu poate cădea la starea de a nu mai putea face tot ce vrea.

Dionisie Areopagitul consideră vrăjitor sau scamator pe cel ce întreabă: "Dacă Dumnezeu este atotputernic, cum se spune de către teologul vostru (de către Pavel) că Dumnezeu nu poate face ceva?". Dionisie observă: "Acesta vrea să râdă de dumnezeiescul Pavel, care a spus că Dumnezeu nu Se poate tăgădui pe Sine" (2 Tim. 2, 13). "Și apoi dă următoarea explicație: "Tăgăduirea de sine e cădere din ade-

106. *Ibidem*, cap. IV, § I; P.G. cit., col. 693.
107. *Dogmatica*, I, 13; trad. rom. de D. Fecioru, p. 49.

văr, iar adevărul este existenţa; deci căderea din adevăr este căderea din existenţă. Dacă deci adevărul este existenţa şi căderea din adevăr este cădere din existenţă, Dumnezeu nu poate cădea din existenţă şi nu poate să nu fie, sau, cum s-ar putea zice, nu poate să nu poată şi nu ştie să nu ştie, în sens de privaţiune"[108].

Dar binele prin excelenţă, sau în mod absolut, coincide cu fiinţa desăvârşită, sau cu Dumnezeu însuşi, şi din motivul că binele nu poate fi un bine abstract, pur cugetat, ci un bine subzistent, care ca atare e o referinţă a unei persoane la altă persoană. Un bine care nu se referă în mod conştient, deci personal, la altcineva care-l sesizează în mod conştient, deci la o altă persoană, nu este bine. Astfel binele absolut e relaţia sau iubirea perfectă între Persoanele absolute, care formează o unitate ce merge până la un maximum pe care-l permite neconfundarea între Ele. Iar întrucât binele în Dumnezeu e etern, acest bine nu e altceva decât unitatea maximă şi neconfundată eternă între Cele trei Persoane divine. Binele etern e Sfânta Treime.

b. **Atotputernicia, ca rezervă de tot mai mari daruri ale lui Dumnezeu către creatură, după ce prin creaţie a extins binele comuniunii în afară de Sine.** Toate actele de putere ale lui Dumnezeu, îndreptate în afară de Sine, având să fie conforme fiinţei Sale sau binelui, ca comuniune interpersonală, se extind şi ca o întemeiere şi desăvârşire a comuniunii altor persoane cu Sine şi între ele, asemenea comuniunii personale treimice. Această extensiune a binelui, ca şi comuniune personală, nu poate consta într-o înmulţire a Persoanelor dumnezeieşti. Persoanele dumnezeieşti nu Se pot înmulţi în timp. Ele n-ar mai fi în acest caz persoane dumnezeieşti. Iar o multitudine de persoane eterne, produsă în baza unei necesităţi interne, ar fi fără număr şi aceasta ar face imposibilă perfecţiunea comuniunii între ele. Iar

108. *De divinis nominibus*, cap. VIII, § VI; P.G. 3, col. 893B.

dacă Dumnezeu n-ar putea aduce la existență și persoane nedumnezeiești capabile de comuniune, El ar fi închis în Sine însuși și nu Și-ar putea manifesta voluntar atotputernicia Sa.

Dumnezeu, hotărând deci să lucreze în afară în conformitate cu ființa Sa, sau ca binele care e comuniune interpersonală eternă, folosește puterea Sa pentru a crea persoane care să se miște spre desăvârșirea comuniunii cu El și între ele, pe de o parte ele însele, iar pe de alta, să fie așezate în această mișcare de El însuși, prin venirea Lui în întâmpinarea lor. În acest scop El sădește pe de o parte în ele o putere de mișcare naturală spre El; pe de altă parte, El întărește această putere naturală creată a lor, cu puterea necreată a bunăvoinței Sale, ce le vine în întâmpinare.

Alt scop nu poate avea manifestarea de putere a lui Dumnezeu în afară de Sine, sau mișcarea pe care o întreține prin puterea creată sădită în făpturi și prin puterea necreată oferită lor.

Sfântul Maxim, în opera sa *Ambigua*, a întreprins o vastă și profundă apărare a mișcării creaturilor, împotriva origenismului platonizant. În timp ce acesta socotea mișcarea ca produs al păcatului, sau al voinței unor spirite de a ieși din unitatea lor preexistentă în Dumnezeu, iar corpurile și lumea materială, ca pe o închisoare produsă de Dumnezeu spre pedepsirea lor, Sfântul Maxim consideră mișcarea ca mijloc dat de Dumnezeu creaturilor de la facerea lor, spre unirea lor deplină cu El, adică de la *existența dăruită*, la *existența bună*, dobândită prin contribuția voinței lor la actualizarea puterii lor de mișcare în înaintarea reală spre Dumnezeu, și apoi la *veșnica existență bună* în Dumnezeu. Pe tot parcursul mișcării, dar mai ales la capătul ei în Dumnezeu, creaturile se bucură de energiile necreate ale lui Dumnezeu, adică de desăvârșirea ființei și puterii lor prin participarea la plinătatea de viață dumnezeiască. Puterea dată nouă de Dumnezeu are ca scop actualizarea de către noi în lucrare a puterii noastre naturale date nouă tot de

Dumnezeu, actualizare care nu e decât mişcarea imprimată nouă şi dirijată de voinţa şi de conştiinţa noastră spre Dumnezeu, ca spre binele nostru propriu.

"Raţiunea (sensul) întreagă a întregii creaţii a fiinţelor raţionale are trei moduri: pe cel al existenţei, pe cel al existenţei bune şi pe cel al existenţei eterne. Primul, sau existenţa, e cel ce s-a dăruit celor ce există prin fiinţă; al doilea, sau al existenţei bune, li s-a dat lor prin voinţa lor deliberativă, ca unora ce se mişcă după fire; iar al treilea, sau al veşnicei existenţe bune, li s-a dăruit prin generozitatea harului. Prin primul mod li se oferă *puterea*, prin al doilea *lucrarea*, prin al treilea *oprirea lucrării*. Raţiunea existenţei având în mod natural numai puterea spre lucrare, aceasta nu poate avea lucrarea deplină fără voinţă deliberativă. Iar raţiunea existenţei bune, având prin voinţa deliberativă numai lucrarea puterii naturale, nu are această lucrare deplină fără natură. Iar cea a veşnicei existenţe fericite, circumscriind pe cele ale celor dinainte, adică puterea primei raţiuni şi lucrarea celei de a doua, nu e nici intrinsecă existenţelor ca putere, nici nu urmează în mod necesar voinţei deliberative..., ci e capătul lor, făcând stabilă firea – în ce priveşte puterea, şi voinţa – în ce priveşte lucrarea... Deci dacă lucrarea se va folosi de puterea firii – fie conform firii, fie contrar firii – va primi ca sfârşit fie fericirea, fie nenorocirea, adică existenţa veşnică, în care, odihnindu-se sufletele..., va lua sfârşit toată mişcarea. Iar ziua a opta, sau prima, mai bine zis unica şi nesfârşita zi, este prezenţa neumbrită şi atotstrălucitoare a lui Dumnezeu, care se va ivi după oprirea celor ce se mişcă. Acesta venind atunci întreg în fiinţa întreagă a celor ce, prin libertate, s-au folosit bine de raţiunea existenţei, le va procura veşnica existenţă fericită prin participarea la El, ca Cel ce singur este existent în mod propriu, existent ca bine şi veşnic existent. Iar celor ce s-au folosit prin libertate de raţiunea existenţei în mod

contrar firii, le va repartiza, în loc de veșnica existență fericită, veșnica existență nefericită"[109].

Dacă Dumnezeu Își manifestă puterea în afară pentru a ridica la comuniunea cu Sine, sau la bine, alte persoane, El Își pune în lucrare, din atotputernicia Sa, puterea pentru crearea unor persoane limitate în ființă și în puterea lor naturală și acordarea treptată a puterii Sale necreate, pe măsura putinței lor de a se folosi de ea, pentru a nu fi copleșite de ea. Aceasta e chenoza, sau coborârea lui Dumnezeu în manifestarea puterii Sale. Pe de altă parte, ființele create sunt minunate, căci sunt capabile să primească pe Dumnezeu întreg în ele. Dumnezeu a făcut o ființă capabilă să devină dumnezeu prin har, o natură capabilă să fie, în acest scop, natura unui ipostas divin.

Prin aceasta, Dumnezeu Se coboară și Se slăvește în mod liber, adică nesilit, în manifestările Sale, nici de o lege interioară, nici de una exterioară, pentru a da subiectelor create putința manifestărilor lor libere, putința acceptării libere a comuniunii cu Sine. Căci condiția comuniunii e libertatea celor ce o realizează. Chenoza lui Dumnezeu e deci condiția extinderii comuniunii Sale interioare, ca Bine, cu alte persoane decât Cele divine. Dar, pe de o parte, chiar această coborâre benevolă în vederea extinderii binelui sau comuniunii e semnul libertății și al puterii Sale absolute. Căci – potrivit credinței noastre – numai o Persoană absolută poate aduce la existență din nimic persoane care, deși create, sunt și ele absolute, putând să se opună în mod liber chiar Lui. Apoi în crearea unor astfel de persoane, într-un anumit sens absolute, se manifestă și încrederea lui Dumnezeu în atotputernicia Sa, adică siguranța că aceste persoane nu-I vor periclita atotputernicia, dată fiind absolutitatea Sa prin ființă, spre deosebire de aceste persoane, care sunt absolute prin participarea la El, pe baza voinței Lui[110].

109. *Ambigua*, P. G. 91, col. 1392.
110. Un dumnezeu care s-ar teme de creatură n-ar mai fi Dumnezeu.

Pe de altă parte, chenoza acceptată de Dumnezeu nu este o stare identică, definitivă. Dumnezeu coboară la creaturi, ca să le urce tot mai sus spre Sine şi deci cumva şi El urcă la acordarea unor grade tot mai înalte de putere, deci de manifestare a puterii Sale. Rezerva eternă a acestor dăruiri mereu mai înalte este atotputernicia Sa. Astfel, puterea dată de Dumnezeu creaţiei, având ca scop urcuşul ei spre participarea directă la puterea Lui necreată, sau la energiile Sale, e şi ea o condiţie a relaţiei atotputerniciei lui Dumnezeu cu creaţia, fiind şi ea solidară cu timpul şi cu spaţiul.

Puterea limitată, ca sursă a mişcării mereu mai ridicate a creaturii spre Dumnezeu Cel infinit, îşi va găsi împlinirea, pe care nu o poate ajunge în ea însăşi – ca şi timpul şi spaţiul, în care se efectuează această mişcare –, atunci când Dumnezeu însuşi Se va dărui întreg creaturii, mai presus de mişcarea ei. Atunci ea va participa la viaţa şi deci la puterea nelimitată a lui Dumnezeu, fără a se confunda cu El, având mereu conştiinţa că se bucură de El atât cât e cu putinţă creaturii, adică prin participare, nu prin fiinţă.

c. **Accentul pus în Răsărit pe Dumnezeu ca atotţiitor şi mai puţin ca atotputernic.** Manifestând puterea Sa în forma şi în gradul acomodat conducerii creaturii spre deplina comuniune cu Sine, Dumnezeu e numit în tradiţia creştinismului răsăriten cu preferinţă "Atotţiitor". Dumnezeu Îşi manifestă din rezerva infinită a atotputerniciei sau supraatotputerniciei Sale atâta cât e necesar conservării, mântuirii şi conducerii creaturii la desăvârşirea comuniunii ei cu El. El nu-Şi manifestă atotputernicia Sa în mod capricios. Termenul de "Atotţiitor", preferat în Biserica de Răsărit, ţine să sublinieze că atotputernicia lui Dumnezeu, în raportul ei cu lumea, a ieşit din starea indeterminată şi s-a definit voluntar şi din iubire faţă de ea ca putere la nivelul suportabil de lume şi în folosul ei, nu şi contra ei.

În Bisericile din Occident termenul de "Atotputernic" s-a menținut legat de ideea că Dumnezeu ar putea lucra și contra lumii, dacă nu pentru nimicirea ei, cel puțin pentru continua limitare și dominare a ei, pentru a susține în ea continuu conștiința nimicniciei ei. Dacă în doctrina răsăriteană atotputernicia lui Dumnezeu e sursa de îndumnezeire a creaturii, deci de comunicare a puterii dumnezeiești către făptură, în Occident, atotputernicia s-a conceput mai mult ca un mijloc de apărare a lui Dumnezeu împotriva creaturii. Catolicismul a tras de aici concluzii pentru dominarea statelor și a societății umane de către Biserică, iar protestantismul, pentru afirmarea eficienței exclusive a lui Dumnezeu împotriva oricărei eficiențe umane, văzută totdeauna ca păcat (Alleinwirklicheit und Alleinwirksamkeit Gottes). Mântuirea însăși e văzută ca o satisfacție adusă onoarei lui Dumnezeu pentru jignirea ei de către oameni, sau ca îmblânzirea mâniei lui Dumnezeu.

În Biserica din Răsărit Dumnezeu e slăvit pentru darurile ce le dă omului, spre îndumnezeirea lui. Răsăritul ortodox, continuator al gândirii patristice, a pus accentul pe bunătatea susținătoare, ocrotitoare și ajutătoare a lui Dumnezeu (Dumnezeu ca *scăpare*, ca *acoperământ*), pe încurajarea împlinirii năzuințelor și virtualităților umane, pe încrederea în ele, pe respectul libertății umane. Mântuirea e văzută ca o nouă coborâre a vieții dumnezeiești în oameni, ca deschiderea perspectivei deplinei lor împărtășiri de Dumnezeu, prin înviere și îndumnezeire.

De aceea, când creștinismul apusean a exercitat mai mult o frână neîncrezătoare în calea omenirii spre progres, Bisericile ortodoxe au sprijinit totdeauna năzuințele spre progres ale popoarelor. În Răsăritul creștin s-a pus în relief ideea unui Dumnezeu energic și dăruitor, Care comunică oamenilor energii mereu mai înalte pe măsura creșterii lor, pentru a-i duce mereu la trepte mai înalte, deci în folosul lumii și în vederea conducerii ei spre desăvârșire. Răsăritul

creştin a pus accentul mai mult pe iubirea lui Dumnezeu faţă de lume, din voinţa de a o conduce la deplina comuniune cu El în iubire, pe când creştinismul occidental, mai mult pe atotputernicia lui Dumnezeu, care vrea să ţină lumea în respectul de El. La rândul său *domnia* lui Hristos nu s-a scos în Răsărit niciodată din legătura cu bunătatea Lui. Ea a fost văzută în mod paradoxal ca domnia "Mielului înjunghiat" (Apoc. 5, 12-13), aşa cum termenul de "Atotţiitor" a fost asociat cu cel de "Părinte" bun, blând şi familiar.

Paul Evdokimov deduce această relaţie părintească a lui Dumnezeu cu lumea din relaţia Lui ca Tată, cu Fiul Său. Astfel, lumea se explică prin iubirea dinlăuntrul Sfintei Treimi. El zice: "Cuvântul lui Dumnezeu ne face să ne gândim dintr-o dată la o fiinţă care are toate puterile, ceea ce pune pe primul plan atotputernicia Sa; totuşi ea nu e niciodată atotputernicia pur şi simplu, fără obiect. Noi spunem: "Cred într-unul Dumnezeu, Tatăl atotţiitorul", "Cred într-unul Dumnezeu, Făcătorul cerului şi al pământului". În aceste mărturisiri, atotputernicia dumnezeiască este calificată imediat ca *părintească*. Înainte de orice şi în mod esenţial Dumnezeu este Tată, şi numai după aceea este făcător, judecător şi ceea ce este la inima speranţei creştine: *Mântuitor* şi *Mângâietor.* Este acestea pentru că este şi Tată. Astfel, dacă în centrul viziunii privitoare la Dumnezeu se plasează *paternitatea divină,* sau comuniunea eternă între Tatăl şi Fiul, în centrul revelaţiei se plasează comuniunea între Dumnezeu-Tatăl şi omul, copilul Lui. Tema esenţială a mântuirii este înfierea"[111].

În creştinismul răsăritean sensul mântuirii e determinat şi el de iubirea intertreimică a lui Dumnezeu. Hristos S-a făcut om ca să-l ridice pe acesta în comuniunea iubirii treimice, ca să-l îndumnezeiască; iar aceasta nu se realizează

111. *La femme et le salut du monde,* p. 147.

printr-o forţare externă, care să-l înfricoşeze pe om, ci prin iubirea coborâtoare.

În solidaritate cu aceasta, în Biserica de Răsărit s-a considerat puterea duhovnicească drept o mai mare şi o mai directă putere a lui Dumnezeu decât cea fizică sau lumească. Ea e însoţită de o chenoză în ce priveşte puterea externă. Sfântul Apostol Pavel zice: "Domnul mi-a zis: "Îţi este de ajuns harul Meu, căci puterea Mea se desăvârşeşte în slăbiciune". Deci foarte bucuros mă voi lăuda mai ales întru neputinţele mele, ca să locuiască în mine puterea lui Hristos" (2 Cor. 12, 9). Puterea duhovnicească e atât de mare în comparaţie cu cea fizică, încât o poate copleşi pe aceasta, producând efecte pe care aceasta nu le poate produce, pentru că aceea este putere direct dumnezeiască. De aceea minunile produse de această putere se numesc pur şi simplu "puteri", ca efecte ale unei puteri superioare, sau ale puterii directe a lui Dumnezeu, puterea fizică fiind numai un rezultat indirect al aceleia. "Atunci a început Iisus să mustre cetăţile în care se făcuseră cele mai multe minuni ale Sale" (Mt. 11, 20; 13, 54, 58; Mc. 6, 2, 5, 14; Lc. 5, 17; 9, 1; 10, 13, 14; Fapte 3, 12; 8, 13; Gal. 3, 5).

De aceea Sfântul Maxim Mărturisitorul înţelege prin mişcare, pe care o socoteşte ca drum spre Dumnezeu, mişcarea de înduhovnicire a omului, mişcare prin care omul sporeşte prin întărirea puterii Duhului asupra pornirilor inferioare. Treptele ei sunt: purificarea de patimi, sesizarea nepătimaşă a sensurilor sau a raţiunilor divine ale lucrurilor şi înţelegerea lui Dumnezeu într-un act simplu, care e în acelaşi timp unirea deplină cu El. Creşterea spiritului uman în putere e o creştere etică, pentru că creşterea în existenţă e o creştere în bine, dat fiind că nu se poate apropia cineva de Dumnezeu ca sursă a puterii dacă nu-L iubeşte ca bine.

În viaţa viitoare această putere duhovnicească, sau în bine, sau în iubire, care nu e atât o putere a omului, cât a lui Dumnezeu, şi care a umplut pe omul ce a urcat spre Dumnezeu prin treptele enunţate, va copleşi cu totul puterea fizică şi va desfiinţa pe cea lumească, care a luat uneori o atitudine contrară lui Dumnezeu. "După aceea, sfârşitul, când Domnul va preda împărăţia lui Dumnezeu şi Tatălui şi va desfiinţa orice domnie, orice stăpânire şi orice putere" (1 Cor. 15, 24). Aşa cum timpul şi spaţiul vor fi copleşite de eternitate şi de supraspaţialitatea spirituală, aşa va fi copleşită şi puterea fizică şi lumească de puterea Duhului dumnezeiesc devenit propriu omului. Întreaga fiinţă creată va deveni purtătoare a energiilor necreate.

Fiinţa divină, ca fiinţă supremă, nelimitată şi de sine existentă, e sursa ultimă şi inepuizabilă a tuturor energiilor; sursa unor energii infinite şi ca atare cauza oricărui fel de putere creată.

Prin însuşi faptul că aduce la existenţă diferite substanţe ipostaziate, Dumnezeu dă acestora şi o putere a lor. Precum toate substanţele sunt legate într-o unitate între ele, şi cu Dumnezeu – având originea lor în esenţa divină –, tot aşa sunt legate şi puterile lor între ele şi cu puterea divină, prin originea lor în puterea esenţei divine. Dionisie Areopagitul zice: "Şi nu e nici una din existenţe lipsită de păstrarea şi îmbrăţişarea conservatoare a puterii dumnezeieşti. Căci ceea ce nu are nici o putere, nici nu este, nici nu este ceva, nici nu are vreun loc undeva"[112].

Energia infinită a esenţei divine este spirituală. Ea e capabilă de aceea să copleşească orice putere fizică, orice putere creată. Dar ea o face aceasta treptat prin spiritul uman, întărind energia acestuia treptat cu energia Sa necreată.

112. *De divinis nominibus*, cap. VIII, § V, P.G. 3, col. 893.

Dacă Dumnezeu a putut crea din nimic orice altă substanță cu puterea ei corespunzătoare, cu atât mai mult poate copleși toată substanța creată și puterea ei, cu puterea Lui spirituală, prin mijlocirea spiritului uman. Sfântul Maxim Mărturisitorul insistă mult asupra faptului că omul e inelul de legătură unificator al lumii și al lumii cu Dumnezeu[113]. El e aceasta prin faptul că supune în sine puterea fizică și în parte pe cea biologică spiritului, adică o spiritualizează. Prin cunoaștere el cuprinde în spiritul său universul. Dar adevărata spiritualizare a naturii ar realiza-o când ar actualiza toate puterile spiritului său prin energiile Duhului dumnezeiesc. Aceasta a realizat-o în mod culminant Hristos, iar din puterea lui Hristos o pot face aceasta și cei ce se unesc cu El prin credință și viețuiesc ca El.

d. **Puterea lui Dumnezeu arătată în mod culminant în Învierea lui Hristos.** Biruința deplină a puterii spirituale divine asupra naturii s-a realizat în Învierea lui Hristos. Karl Rahner a atras atenția asupra faptului că Învierea lui Hristos e împlinirea aspirației după biruință a spiritului asupra legilor automate ale naturii, aspirație sădită în persoana omului, fapt numit de el "temeiul transcendental al învierii", sau "speranța transcendentală a învierii". În această aspirație și capacitate "transcendentală" pentru biruirea naturii prin spirit e dat temeiul chiar pentru o "hristologie transcendentală"[114].

Învierea lui Hristos se încadrează în orizontul existenței noastre, care constă în faptul că noi trăim în tensiunea spre desăvârșire. "Omul este ființa care trăiește în așteptarea viitorului, care e desăvârșirea". Speranța transcendentală a

113. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1305.

114. Karl Rahner, "Grundlinien einer systematischen Christologie", în K. Rahner-W. Thüssing, *Christologie-Systematisch und Exegetisch. Quaestiones disputatae, 55*, Freiburg, 1972, p. 47; Karl Rahner, *Sacramentum mundi*, I, p. 403.

învierii este totodată "orizontul înţelegerii experienţei credinţei privitoare la Învierea lui Iisus"[115].

Învierea împlineşte aşteptarea sădită în fiinţa umană, pentru faptul că ea face capabilă persoana umană pentru o comuniune desăvârşită şi eternă a ei cu Dumnezeu, Persoana supremă, şi cu semenii săi, depăşind toate restricţiile impuse acestei comuniuni de natură în starea ei pământească. Ea face posibilă o intimitate interpersonală desăvârşită şi eternă datorită spiritualizării depline a materiei.

În Hristos, Fiul lui Dumnezeu Se face purtătorul iubirii desăvârşite treimice către oameni şi al iubirii umane ridicate la capacitatea răspunsului desăvârşit la această iubire. Iar în stare de înviere, El extinde neîmpiedicat acest dialog desăvârşit divino-uman al iubirii, realizat în El însuşi, atrăgându-ne şi pe noi în el. În Hristos, omul a primit puterea de a iubi pe Dumnezeu într-o unică iubire cu Fiul lui Dumnezeu cel Unul-Născut şi de a iubi pe oameni cu iubirea lui Dumnezeu. Iar în starea Lui de înviere această putere ni se comunică nouă, urmând să ne-o însuşim deplin în starea noastră de înviere.

Iubirea aceasta, care a trecut prin jertfa supremă, a fost "puterea" spirituală care L-a înviat pe Hristos, sau care a biruit legile învârtoşate ale naturii. Şi "puterea" aceasta ne va învia şi pe noi (1 Cor. 15, 43). Prin faptul că e rodul iubirii şi chipul realizat al iubirii depline, starea de înviere e viaţa adevărată. "Vom fi vii cu El prin puterea Lui cea către noi" (2 Cor. 13, 4). E minunată puterea lui Dumnezeu iradiată în creaţie. Dar aceasta ar rămâne ambiguă şi lipsită de un sens clar dacă ar rămâne etern supusă insuficienţelor ce o apasă actualmente. Puterea lui Dumnezeu se arată infinit mai mare şi mai plină de sens prin Înviere. Dumnezeu va umple lumea aceasta de slava Lui necreată când va învesti-o cu nemurirea şi o va face mediu străveziu al adâncimii Sale nesfârşite de viaţă şi de sensuri.

115. K. Rahner-W. Thüssing, *op. cit.*, p. 39.

C
Atributele lui Dumnezeu legate de spiritualitatea Lui și participarea creaturii la ele

"Dumnezeu este Duh" (In 4, 24). Esența dumnezeiască este esență spirituală. Aceasta nu înseamnă numai nematerialitate, ci și suport de atribute spirituale: suport de cunoaștere, de dreptate, de puritate, de iubire.

Iar atributele legate de existența divină au un caracter spiritual, pentru că însăși existența divină, ca existență supremă, este o existență spirituală. Dar atributele direct spirituale pun în mod deosebit în lumină caracterul de Duh al esenței divine.

Atributele legate de spiritualitatea lui Dumnezeu sunt și mai greu de înțeles, adică și mai apofatice decât cele legate de existența Lui. Căci dacă existența și atributele legate de ea pot fi concepute dintr-un punct de vedere formal – și ca deosebindu-se de existența și de atributele creaturilor legate de ea, prin eliberarea lor de aspectul de insuficiență și de dezvoltarea formală ce-l au cele din urmă –, atributele spiritualității lui Dumnezeu redau un conținut asemănător, dar nu identic cu al creaturilor dotate cu spiritualitate.

Dar, cine poate pătrunde în bogăția infinită a conținutului vieții spirituale a lui Dumnezeu? Și cine-L poate defini, când chiar conținutul vieții spirituale a creaturilor dotate cu spiritualitate este atât de complex și de imposibil de definit exact, mai ales când e vorba ca o astfel de creatură să cunoască nu numai conținutul ei, ci și pe al alteia de aceeași natură?

Căci spiritualitatea e conținutul cel mai propriu persoanei. Iar persoana nu e cunoscută decât în măsura în care ea se descoperă și în care ea se poate descoperi și poate fi înțeleasă de altele. E un conținut sub paza unei libertăți proprii. "Ci precum s-a scris: cele ce ochiul nu le-a văzut și urechea nu le-a auzit și la inima omului nu s-au suit, pe acelea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El. Iar nouă ni

le-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar şi adâncurile lui Dumnezeu. Căci cine dintre oameni ştie cele ale omului, decât duhul omului, care este în el? Aşa şi cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut, decât Duhul lui Dumnezeu" (1 Cor. 2, 9-11).

De aceea Sfinţii Părinţi spun că noi cunoaştem în general că Dumnezeu este infinit (un atribut formal al existenţei Lui, am zice), dar ce este această infinitate (conţinutul ei spiritual) nu ştim. Cunoaştem chiar atributele legate de spiritualitatea lui Dumnezeu ca infinite, căci existenţa Lui este infinită sub toate raporturile, dar nu cunoaştem conţinutul concret al infinităţii acestor atribute.

1. Atotştiinţa şi înţelepciunea lui Dumnezeu şi participarea creaturilor raţionale la ele

a. **Atotştiinţa lui Dumnezeu.** Ştim că Dumnezeu cunoaşte totul, dar ce este acest tot şi cum îl cunoaşte, nu ştim. Dionisie Areopagitul atribuie lui Dumnezeu în mod îmbinat cunoaşterea tuturor şi depăşirea oricărei cunoaşteri. "Deşi Scriptura spune că Dumnezeu cunoaşte toate şi nimic nu scapă cunoaşterii Lui, dar, precum am spus adeseori, cele dumnezeieşti trebuie să fie înţelese în mod demn de Dumnezeu. Deci nu putem să-I atribuim lui Dumnezeu minte şi cunoaştere senzorială, decât prin depăşire, nu prin lipsă. La fel, nu-I putem atribui raţionalitate Celui mai presus de raţiune, sau desăvârşire, Celui mai presus de desăvârşire şi anterior oricărei desăvârşiri. De asemenea, considerăm lumina neapropiată ca fiind întuneric nearătat şi nevăzut prin depăşirea luminii văzute"[116]. Dumnezeu este în acest sens "minte neînţeleasă" şi "cuvânt negrăit"[117].

Dumnezeu nu înţelege ca noi, nu gândeşte ca noi, nu cunoaşte ca noi, ci într-un mod mai presus de noi. În acest

116. *De divinis nominibus*, P.G. 3, col. 869.
117. *De divinis nominibus*, cap. I, § I, P.G. 3, col. 588.

sens, Îi negăm aceste activități spirituale. Dar El e cauza acestor activități ale creaturii și de aceea I le atribuim într-un sens care depășește înțelesul lor cunoscut de noi. "Vino să lăudăm, dacă vrei, viața cea bună și eternă, și ca înțeleaptă și ca înțelepciunea de Sine, mai bine zis ca suportul întregii înțelepciuni, aflător mai presus de toată înțelepciunea. Căci Dumnezeu nu este numai supraplin de toată înțelepciunea și înțelegerea Lui nu are număr, ci e așezat mai presus de orice rațiune, minte și înțelepciune"[118].

Astfel noi participăm și la cunoașterea lui Dumnezeu și creștem încă de la cunoașterea rațională, în baza rațiunii date de Dumnezeu, la o cunoaștere apropiată de a Lui, prin unirea cu El.

O deosebire între felul cum cunoaște Dumnezeu și felul cum cunoaștem noi constă în aceea că El le cunoaște toate în Sine însuși, în calitatea Sa de cauză a lor: "Mintea dumnezeiască cuprinde toate printr-o cunoaștere ce depășește toate, având de mai înainte în Sine cunoștința tuturor, în calitate de cauză"[119]. "Le cunoaște toate celelalte din lăuntrul Său, și, ca să zic așa, din originea lor și mergând la esența lor. Căci mintea dumnezeiască știe despre existențe nu aflând de la existențe; ci ea are de mai înainte, din Sine și în Sine, în calitate de cauză, știința și cunoștința tuturor în esența lor, prin faptul că a conceput-o pe aceasta de mai înainte"[120].

Teologia occidentală s-a încurcat în discutarea chestiunii dacă există o deosebire între cunoștința ce o are Dumnezeu despre Sine și cea despre creaturi. Karl Barth susține că cunoașterea lui Dumnezeu privitoare la creaturi este finită, întrucât acestea sunt și ele finite, în vreme ce cunoștința referitoare la Sine însuși este infinită, fiind și El infi-

118. *Ibidem*, cap. VII, § I, col. 865.
119. *Ibidem*, cap. VII, § II, col. 869.
120. *Ibidem*.

nit[121]. Dimpotrivă, teologia catolică susţine că atât cunoştinţa lui Dumnezeu referitoare la Sine, cât şi cea referitoare la făpturi este infinită, căci orice act al lui Dumnezeu este infinit, deci şi înţelegerea (*intellectus infinitus*, după definiţia Conciliului Vatican I)[122]. Dificultatea pentru amândouă răspunsurile stă în faptul că separă cunoaşterea lui Dumnezeu referitoare la făpturi, de cunoaşterea Lui referitoare la Sine însuşi.

Dionisie Areopagitul nu separă aceste două cunoaşteri. El zice: "Deci nu are Dumnezeu o cunoştinţă a Sa proprie, şi o alta care îmbrăţişează în mod comun toate cele ce sunt. Căci cunoscându-Se pe Sine însuşi, cauza tuturor, nu va ignora, printr-o slăbire a preocupării, cele ce sunt de la El, sau ale Lui. Astfel Dumnezeu cunoaşte cele ce sunt nu prin vreo cunoaştere a lor, ci a Sa"[123].

Dar cunoscând creaturile, întrucât Se cunoaşte pe Sine drept cauza lor, El nu detaşează întregul conţinut al existenţei Sale de calitatea Sa de cauză a lor. Astfel, în cunoaşterea lui Dumnezeu referitoare la lucruri e implicată cunoaşterea existenţei Sale. Căci numai existenţa Sa întreagă este o explicare suficientă a sensului lor. El vede creaturile în lumina întreagă, incomprehensibilă pentru noi, a existenţei Sale.

Spre deosebire de El, noi detaşăm cunoaşterea lucrurilor de cunoaşterea lui Dumnezeu. Sau, când începem să unim aceste două cunoaşteri, nu cunoaştem pe Dumnezeu decât în calitate de cauză a lucrurilor, nu şi ceva din El însuşi[124]. Dar pe treptele superioare ale vieţii spirituale cunoaştem şi noi mai mult din Dumnezeu, ca în viaţa viitoare să-L cunoaştem deplin (1 Cor. 13, 12), pentru că ne-am unit deplin cu El, pentru că El este întreg în noi întregi[125].

121. *Kirchliche Dogmatik*, ed. cit., p. 622.
122. Ludwig Ott, *Grundriss der Dogmatik*, Herder, 1952, p. 44.
123. *De divinis nominibus*, cap. VII, § II, P.G. 3, col. 861 C.
124. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. 91, col. 1216.
125. *Ibidem*, col. 1240.

Astfel, noi nu putem cunoaște, în viața aceasta, cu excepția celor deveniți sfinți, nici creaturile în mod deplin, cum le cunoaște El; adică nici cunoștința noastră referitoare la lucruri nu e identică cu cunoștința Lui referitoare la ele. Căci detașând lucrurile de cunoștința lui Dumnezeu, sau de toată cunoștința Lui, nu cunoaștem nici lucrurile în deplinătatea sensului lor.

În general Părinții răsăriteni declară că cunoașterea deplină este unire între cel ce cunoaște și cel cunoscut, precum ignoranța este cauză de separare, sau efectul separării. Dionisie Areopagitul zice: "Cunoașterea este factorul unificator al celor ce cunosc și al celor cunoscuți, iar ignorarea este cauza schimbării continue și a despărțirii celui ce ignoră, din cauza lui însuși". De aceea, cunoscând în viața viitoare în mod desăvârșit pe Dumnezeu, vom fi și uniți cu El, în mod statornic[126].

În sensul acesta, cunoașterea de Dumnezeu pe care o au, după Dionisie Areopagitul, cei progresați spiritual prin ieșirea din ei, nu poate fi socotită egală cu concepția că Dumnezeu e dincolo de orice putință de apropiere, într-o transcendență total inaccesibilă, cum afirmă Hans Urs von Balthasar[127]. Căci unirea înseamnă atât accesibilitatea lui Dumnezeu, cât și persistența ca persoană a celui ce se unește cu El. Ea înseamnă numai că mintea omenească trebuie să părăsească puterile sale create, pentru a se uni cu Dumnezeu, căci puterea pentru această unire vine numai de la Dumnezeu. O spune aceasta Dionisie Areopagitul: "Trebuie știut că mintea noastră are puterea de a înțelege, prin care contemplă cele inteligibile, dar unirea prin care se unește cu cele de dincolo de ea depășește firea minții. Deci, cele dumnezeiești se înțeleg prin această unire, nu prin noi, ci prin ieșirea totală a noastră din toate ale

126. *De divinis nominibus*, cap. VII, § IV, P.G. 3, col. 872 D.
127. *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, ed. II, p. 40.

noastre, devenind întregi ai lui Dumnezeu. Căci e mai bine să fim ai lui Dumnezeu decât ai noştri. Fiindcă în felul acesta vor fi date şi cele dumnezeieşti celor ce au devenit ai lui Dumnezeu"[128].

Concepţia aceasta despre cunoaştere prin unire şi despre progresul nostru în ea ca progres în unire, este solidară cu înţelegerea timpului ca drum spre eternitate, spre unirea cu Dumnezeu în iubire. Progresul în iubirea de Dumnezeu e progresul în unirea cu El, iar acesta e progresul în cunoaşterea lui Dumnezeu şi a creaturilor, până la cunoaşterea lor deplină în unirea şi iubirea deplină, echivalentă cu "viaţa de veci" (In 3, 16).

b. **Cunoaşterea lui Dumnezeu prin unire presupune caracterul de persoană al celui ce cunoaşte şi al lui Dumnezeu.** Vrem să menţionăm mai întâi ca acest fel de cunoaştere prin unirea care nu confundă, pe care o are atât Dumnezeu referitor la creaturi, cât şi creaturile referitor la Dumnezeu, implică caracterul de persoană al lui Dumnezeu şi al celor cunoscuţi de El, prin faptul că şi ei Îl cunosc pe El. O cunoaştere a lucrurilor presupune şi ea o ieşire din sine a celui ce cunoaşte. Dar mai mult, aceasta presupune şi o ieşire spre alte persoane. Ele ajung astfel să posede lucrurile în comun prin cunoaştere. Cu lucrurile însă nu se realizează o unire la care să contribuie şi ele, căci ele n-au un plan liber, al profunzimii, deosebit de planul suprafeţei, pe care ele să-l poată ţine ascuns în mod voluntar; şi deci nu se cere un progres spiritual în iubire, pentru a le cunoaşte această profunzime. Cu o persoană însă trebuie să se unească o altă persoană în iubire pentru a o cunoaşte din lăuntrul ei, aşa cum se cunoaşte ea însăşi, şi pentru a se îmbogăţi amândouă prin această cunoaştere. Desigur, Dumnezeu e unit şi cu lucrurile în cunoaşterea Sa referitoare la ele chiar mai mult decât noi, în calitate de

128. *De divinis nominibus*, cap. VII, § I, P.G. 3, col. 865-868.

cauză a lor. Dar El nu e unit cu lucrurile printr-o unire reciprocă. Ci e unit cu ele ca fiind unele ce poartă pecetea noastră asupra lor, sau pecetea relației personale dintre El și oameni. Numai prin aceasta ele nu se pierd nici în Dumnezeu, nici în oameni.

A doua concluzie care rezultă din faptul că nu există cunoaștere deplină în afara uniunii în iubire între cel ce cunoaște și cel cunoscut – că deci nici distanța de realitățile personale cunoscute, nici singurătatea totală nu oferă putința unei cunoașteri depline – este că Dumnezeu are o perfectă cunoaștere de Sine, întrucât e întreit în persoane. Cunoașterea deplină este totdeauna și iubire și ca atare e îndreptată spre altă persoană. Cunoașterea de sine a unei alte persoane nu-i dă bucuria iubirii pentru ceea ce ea cunoaște. Dumnezeu împlinește condiția cunoașterii personale perfecte prin Treimea Persoanelor divine deplin unite.

Cunoașterea este în ultimă analiză referirea iubitoare a unui subiect la un alt subiect. Chiar prin referirea la un obiect, subiectul cunoscător se referă indirect la un alt subiect. Și numai în această referire se realizează și cunoașterea de sine. Numai prin această referire se cunoaște pe sine și se actualizează pe sine ca subiect. Dumnezeu are un astfel de pol de referință perfectă în Sine însuși. El Se referă la Sine însuși ca la alte persoane și aceste persoane se referă una la alta în mod reciproc, perfect. Tatăl Se cunoaște în referirea Sa la Fiul, cunoscând pe Fiul, cunoscându-Se în Fiul, în mișcarea Sa continuă spre Fiul care e în Sine însuși, și în mișcarea continuă a Fiului spre Tatăl. Cunoașterea perfectă sau atotștiința perfectă a lui Dumnezeu constă în faptul că fiecare Persoană divină cunoaște pe Cealaltă în Sine însăși, dar în calitatea Ei de altă Persoană. Prin aceasta, fiecare Persoană Se cunoaște și Se actualizează perfect și etern pe Sine însăși. Aceasta, datorită interiorității dinamice reciproce a Persoanelor, sau așa-numitei *perihoreze*. Dar interioritatea aceasta nu trebuie înțeleasă

după asemănarea interiorității fizice. Ea constă în faptul că fiecare Persoană este deschisă intenționat Celorlalte și îndreptată spre Ele, într-o iubire totală și infinită, și că nu ține nimic pentru Sine, ci e predată întreagă Celorlalte. E o perihoreză spirituală totală și infinită a iubirii conștiente.

În cunoașterea reciprocă a Persoanelor treimice ca subiecte infinite, în Dumnezeu, odată cu eternitatea, este dată baza pentru posibilitatea cunoașterii altor subiecte, deci și pentru crearea lor, a unor subiecte limitate în ele însele. Dumnezeu coboară prin iubirea Sa cunoscătoare la interioritatea în subiectele create, limitate; dar în același timp le ridică prin iubirea Sa la interioritatea lor în El, deschizându-le drumul spre cunoașterea Lui.

Dat fiind că izvorul acestei acțiuni a lui Dumnezeu stă în comuniunea Lui treimică, Sfântul Isaac Sirul zice: "Soarele care luminează în cel ce se curățește este lumina Sfintei Treimi"[129].

Nimic nu se înțelege fără Sfânta Treime. Sfântul Grigorie de Nazianz numește de aceea pe Dumnezeu un soare întreit cu o unică strălucire: "nu se taie prin voință, nu se împarte prin putere... ci e neîmpărțit în cei împărtășiți... și ca o unică amestecare a luminii în trei sori ce se cuprind reciproc"[130]. Dacă nu ar fi trei sori, nu ar fi nici o strălucire. Un singur soare nu ar mai străluci. "Căci dacă ai scoate pe unul din trei, ai suprima totul, mai bine zis ai cădea din totul"[131]. Dacă între esențele create unele sunt "minți" subzistente fără trupuri (îngerii), altele, cu trupuri, Dumnezeu este "Mintea" supraesențială, identică oceanului de lumină în care nu există nici un întuneric, sau subiectul supraesențial care "locuiește în lumina neapropiată" omului, acoperit de întunericul transcendenței (cf. 1 Tim. 6, 16).

129. Τὰ εὑρεθέντα ἀσκητικά, Atena, 1895, p. 177.
130. *Cuv. V Teol.*, P.G. 36, col. 149.
131. *Ibidem*, col. 148.

Dionisie Areopagitul spune că lumina își are izvorul în existența supraexistentă și supraesențială a lui Dumnezeu. Supraexistența lui Dumnezeu implică lumina care e un grad mai mare al existenței ce decurge din Dumnezeu[132]. Căci lumina unește și desăvârșește și întoarce pe toate la Cel ce, existând în mod supraexistent, e izvorul ei, umplându-le de una și aceeași lumină unificatoare, precum ignoranța separă, desfigurează și slăbește existența[133].

Numai această deplină unitate și cunoaștere treimică explică bucuria lui Dumnezeu de a cunoaște și alte persoane, iubindu-le, și bucuria acestor alte persoane de a cunoaște pe Dumnezeu și de a se cunoaște între ele, prin unirea fără confuzie, prin "extazul" lor, adică prin ieșirea din ele. Dacă n-ar fi iubirea treimică, n-ar fi cunoaștere în Dumnezeu și n-ar fi nici posibilitate de cunoaștere și de iubire între El și persoanele create. Năzuința cunoașterii vine din iubirea interpersonală, iar aceasta vine din Sfânta Treime. Etimologia cuvântului latin *cognosco* (*cum* + *gnosco*) arată că oamenii și-au dat seama din timpuri străvechi despre caracterul interpersonal al cunoașterii. Același lucru ni-l atestă și cuvântul "con-știință". Eu nu mă cunosc pe mine fără o relație cu ceilalți. În ultima instanță, eu cunosc sau sunt conștient de mine în relație cu Dumnezeu. Lumina cunoașterii mele privitoare la lucruri, sau la mine însumi, se proiectează peste chipul uman comunitar din comuniunea personală supremă. Nu suntem conștienți de noi înșine decât în relație cu altul și, în ultimă instanță, în fața lui Dumnezeu. Eu-l singur n-ar mai avea conștiință; prin conștiință, el știe de un "loc" spiritual al său în relație cu alții. În conștiința de sine el sporește odată cu sporirea în cunoașterea de sine, iar aceasta sporește odată cu sporirea în cunoașterea lui Dumnezeu și a semenilor săi și a lucrurilor.

132. *De divinis nominibus*, cap. IV, § III, P.G. 3, col. 697 A.
133. *Ibidem*, cap. IV, § II, col. 701 B.

Al treilea lucru care rezultă din înţelegerea cunoaşterii drept unire este următorul: faptul că creaturile raţionale au de parcurs un progres până la interioritatea deplină între ele şi în Dumnezeu şi până la cunoaşterea deplină a Lui şi a lucrurilor Lui de către ele, este dat în paradoxul că, pe de o parte, Dumnezeu e unit deplin cu creaturile de la început şi deci le cunoaşte deplin, în calitatea Sa de cauză a lor; pe de alta, El nu e unit cu ele, întrucât nici ele din partea lor n-au realizat unirea sau interioritatea reciprocă cu El, şi deci nici El nu a realizat din partea Sa deplin starea de interioritate reciprocă cu ele; în consecinţă nu le vede deplin realizate pe drumul pe care ele îl parcurg spre această ţintă.

Unirea lor deplină cu El şi a Lui cu ele o vede în sfârşitul lor, care pentru El e prezent. Dar concomitent cu această unire şi deplinătate văzută în sfârşitul, sau în ţinta lor, El vede şi o anumită distanţă şi o nedeplinătate actuală a lor. Prin aceasta, El vede cum chipul deplinătăţii şi al unirii lor totale cu Dumnezeu se află în ele ca o potenţă care le conduce treptat spre actualizarea unirii cu El şi a deplinătăţii lor finale. Dumnezeu vede creaturile pornite pe acest drum, deci într-o anumită unire reală cu El şi deci pe drumul actualizării lor depline şi al unirii totale cu El, încă din momentul în care ele Îl cunosc ca pe simpla cauză a lucrurilor. Iar aceasta e totdeauna şi o credinţă în El.

Altceva este însă cu cei ce nu-L admit în nici un fel pe Dumnezeu, deci nici în calitate de cauză. Ei sunt într-o totală ignoranţă şi deci o despărţire voită de El. Ei nu mai au prin voinţă nimic din Dumnezeu, căci sunt închişi oricărei comunicări cu El. Dar Dumnezeu e totuşi prezent în ei, sau unit cu ei fără voia lor, în calitate de cauză creatoare şi susţinătoare a lor. Deci într-un fel Dumnezeu îi cunoaşte şi pe ei din Sine însuşi, fiind unit cu ei în calitate de cauză a lor. Dar în alt fel, Dumnezeu nu-i cunoaşte, fiind despărţit de ei prin faptul că şi ei sunt despărţiţi de El prin voinţă.

De aceea Dionisie Areopagitul – negând că Dumnezeu e cunoscut numai ca ridicat dincolo de făpturi, ca izolat de făpturi, într-o transcendență totală, cum zice azi Urs von Balthasar – afirmă că El poate fi oricând cunoscut din făpturi, dar poate și să nu fie cunoscut niciodată din ele: "De aceea Dumnezeu este cunoscut și în toate și în afară de toate: și este și înțelegere și cuvânt și știință și atingere și simțire și opinie și imaginație și nume și toate celelalte, dar în același timp nu este înțeles, nu este grăit, nu este numit. Și nu e ceva din cele ce sunt și nu este cunoscut în vreuna din cele ce sunt, dar în același timp este totul în toate și nimic în nici una și este cunoscut din toate de toți și nu este cunoscut de nici unul din nimic". Dumnezeu poate fi cunoscut din toate, prin analogie cu toate și prin prezență în toate, ca unul ce este cauza lor. Dar "cea mai dumnezeiască cunoaștere a Lui, cunoscută prin necunoaștere, e cea prin unirea mai presus de minte"[134].

Având făpturile în Sine și cunoscându-le în calitate de cauză infinit mai mult decât le cunoaștem noi, Dumnezeu nu le vede totuși pe toate înaintând spre sfârșitul deplinei lor uniri cu Sine, în conformitate cu unirea lor cu El prin originea lor; și în acest caz, nici ele nu-L văd pe Dumnezeu. Nu le cunoaște în procesul de actualizare a chipului lor potențial și nici în sfârșitul acestui proces, în actualizarea totală a unirii lor cu Dumnezeu și a ființei lor. Și nici ele nu-L cunosc nici în cursul vieții pământești și nici în eternitate în actualizarea dragostei Lui, deoarece nu s-au facut capabile să-L cunoască.

Acesta poate fi înțelesul celor două feluri de expresii ale Scripturii: a) Dumnezeu le cunoaște pe toate; b) Dumnezeu nu cunoaște pe cei ce nu fac voia Lui, pe cei ce nu sunt ai Lui.

134. *Ibidem*, cap. VII, § III, P.G. 3, col. 872.

Dăm întâi câteva din expresiile primului fel de cunoaștere. Psalmistul atribuie lui Dumnezeu cunoașterea intimității noastre și a tuturor lucrurilor: "Dumnezeu știe ascunsurile inimii" (Ps. 93, 11), căci El e "Cel ce a zidit îndeosebi inimile lor, Cel ce cunoaște toate lucrurile" (Ps. 32, 15). Iar în cartea lui Iov se spune: "Dumnezeu privea până la marginile pământului și îmbrățișa cu ochii tot ce se afla sub ceruri" (Iov 28, 24). Sfântul Apostol Pavel exclamă: "O, adâncul bogăției, al înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu! Cât sunt de nepătruns judecățile Lui și cât de neurmate căile Lui, căci cine a cunoscut gândul Domnului, sau cine a fost sfetnicul Lui?" (Rom. 11, 33-34).

Pe de altă parte, în Sfânta Scriptură se vorbește de o cunoaștere specială a lui Dumnezeu referitoare la cei ce-L iubesc, sau I se deschid Lui, sau se umplu de El. Sfântul Apostol Pavel spune: "Iar dacă cineva iubește pe Dumnezeu, acela e cunoscut de El" (1 Cor. 8, 3). Sau: "Domnul cunoaște pe cei ce sunt ai Lui" (2 Tim. 2, 19). Psalmistul cere lui Dumnezeu să caute din cer și să vadă și să audă glasul rugăciunii lui, ceea ce dă de înțeles că Dumnezeu ar putea să nu privească, sau să nu voiască să audă glasul unei rugăciuni (Ps. 5, 2; Ps. 33, 6, 17; Ps. 60, 1).

De fapt, Mântuitorul spune celor ce n-au făcut voia Lui: "Niciodată nu v-am cunoscut pe voi; depărtați-vă de la Mine cei ce ați săvârșit fărădelegea" (Mt. 7, 23). Sau: "Când veți bate la ușă zicând: Doamne, deschide-ne!, El, răspunzând, vă va zice: Nu vă știu de unde sunteți... Depărtați-vă de la Mine toți lucrătorii nedreptății" (Lc. 13, 27).

Dumnezeu nu-i mai vede pe aceștia în Sine decât ca pe cei creați de El, nu ca pe cei ce persistă în fața Lui și care se dezvoltă în El însuși pe linia ființei ce le-a dat-o, conform unei rațiuni eterne a lor în El. Ei s-au depărtat de El în timpul vieții pământești. Dumnezeu nu i-a văzut persistând în Sine. De aceea le spune la sfârșit: Nu v-am cunoscut, nu v-am observat persistând în Mine, depărtați-vă de tot de la

Mine. "Un nelegiuit nu se înfățișează înaintea lui Dumnezeu" (Iov 13, 16) în timpul vieții, de aceea nu se va mai putea înfățișa nici în viața viitoare. Această necunoaștere de către Dumnezeu a celor ce nu fac voia Lui este un fel de uitare, de nepreocupare a lui Dumnezeu față de ei. Dumnezeu a uitat pe cel ce L-a uitat, pe cel ce n-a stăruit în fața Lui și nu s-a strâns tot mai mult lângă El. Dumnezeu nu-l adună pe acesta cu sila la sânul Lui, nu-l face cu sila să-L iubească. Nefăcându-l cu sila să-L iubească, nici El nu voiește să-l vadă în starea realizată pe care i-ar da-o iubirea față de El. Dar când omul începe să sufere de această stare, începe să se strângă iarăși în fața lui Dumnezeu, să se facă iar văzut de El, ca unul ce merge pe calea unirii cu El și a realizării sale conform cu rațiunea sa din Dumnezeu. Strigând astfel către Dumnezeu, Dumnezeu încetează de a-l mai lăsa în uitare, îl vede din nou revenit lângă Sine, pe linia unirii tot mai strânse cu El. Uitarea lui Dumnezeu referitoare la acest om încetează, sau devine uitare a greșelilor lui de mai înainte, uitare a uitării de el. De aceea, întorcându-se spre Dumnezeu, omul Îl roagă să părăsească uitarea Lui față de el: "Eu am zis către Dumnezeu: Pentru ce întorci fața Ta, pentru ce uiți nefericirea și necazul nostru?" (Ps. 43, 24); sau: "Până când, Doamne, mă vei uita, până în sfârșit? Până când vei întoarce fața Ta de la mine?" (Ps. 12, 1). Și el are convingerea că Dumnezeu nu va lăsa în uitare starea lui nenorocită și-I cere de aceea să uite viața lui nedreaptă de mai înainte. "Nici unul din păcatele sale, pe care le-a făcut, nu i se vor pomeni și, pentru că a început să facă dreptate și judecată, va fi viu" (Iez. 18, 22; 33, 16). Aceasta este iertarea lui Dumnezeu și întoarcerea Lui, care e posibilă în cursul vieții pământești a omului. Dar și cei ce au viețuit în unire cu Dumnezeu pot fi uitați, când ies din unirea cu El (Iez. 18, 24).

Această varietate a cunoașterii lui Dumnezeu cu privire la oameni arată că ea e o cunoaștere a unei persoane și

vrea să intensifice relaţia cu Sine a oamenilor, ca persoane. Ea nu e o cunoaştere filosofică, indiferentă de creşterea oamenilor în relaţia cu El şi de mântuirea lor.

Dumnezeu preştie toate aceste schimbări ale relaţiei noastre cu Sine în cursul vieţii noastre pământeşti, cărora le vor corespunde schimbările atitudinii Sale faţă de noi. El preştie că, prin libertatea lor, unele din fiinţele raţionale îşi vor relua o dată sau de multe ori locul lor în cadrul raţiunii lor în El însuşi şi dezvoltarea lor pe linia acesteia.

c. **Dumnezeu le preştie pe toate, dar nu le predetermină, ţinând seama de libertatea făpturilor.** Mai grea este problema preştiinţei referitoare la cei ce vor rămâne definitiv departe de Dumnezeu şi, că în consecinţă, Dumnezeu îi va uita pentru eternitate. S-a pus întrebarea: nu cumva preştiinţa aceasta a permanentei lor neîntoarceri face imposibilă întoarcerea lor? Nu cumva preştiinţa Lui închide putinţa de manifestare a libertăţii lui Dumnezeu faţă de aceşti oameni, sau putinţa de manifestare a libertăţii acestora?

Sfântul Ioan Damaschin a dat acestei întrebări răspunsul: "Dumnezeu le preştie pe toate, dar nu le predetermină pe toate"[135]. Adică Dumnezeu a ţinut seama de libertatea făpturilor în preştiinţa privitoare la ele. Preştie ce vor face ele în mod liber. El n-a voit să le predetermine, pentru a le preşti ca predestinate fericirii sau nefericirii. El a ţinut seama şi de libertatea Sa de a face totul pentru a le ajuta în cazul că vor voi să se întoarcă. Preştiinţa Lui a inclus faptul că orice ar face El în viitor, ele vor respinge în mod liber întoarcerea.

Preştiinţa lui Dumnezeu cu privire la cei ce vor merge la osânda eternă constă numai în faptul că nu-i vede în unitatea lor finală cu Sine, unitate care pentru El este prezentă înainte ca ea să se fi produs în mod real. El îi vede pe

135. *Dogmatica*, II, cap. 30.

aceştia în posibilitatea ce le este dată iniţial de a actualiza prin voinţa lor unitatea ce o au potenţial prin creaţie. El vede în Sine ce-ar fi putut deveni aceia dacă ar fi vrut să rămână şi să se dezvolte în El însuşi. Dar nu-i vede actualizaţi în mod real pe linia virtualităţii lor, prin rămânerea în El. Îi vede separaţi cu voinţa definitiv de El. El vede că libertatea Sa faţă de ei n-ar putea face nimic pentru aducerea lor în El. Cu alte cuvinte, mântuirea oricui depinde şi de propria sa voinţă, odată ce voinţa lui Dumnezeu pentru mântuirea tuturor e implicată potenţial în firea lor, aşezată de la început în Dumnezeu (1 Tim. 2, 4). Sfântul Ioan Gură de Aur zice: "Dacă ar fi depins numai de El, toţi oamenii s-ar fi mântuit şi ar fi venit la cunoştinţa adevărului (1 Tim. 2, 4). Dacă ar fi depins numai de El, nu ar fi fost grade diferite de cinstire, căci Dumnezeu i-a făcut pe toţi şi Se îngrijeşte de toţi"[136].

Oricine vrea să rămână în unirea sa iniţială cu Dumnezeu şi să o dezvolte, poate face aceasta uşor, chiar prin unirea iniţială dăruită lui, unirea cu Dumnezeu fiind înscrisă potenţial în firea fiecăruia. Oricine vrea să se mântuiască face chiar prin aceasta dovada că nu e predestinat la osânda veşnică. Vor merge la osândă numai cei ce nu-şi pun în mod real problema să vrea să se mântuiască şi care nu simt vreodată chinul întrebării: oare sunt eu destinat osândei veşnice? Pentru că dacă ar simţi vreodată acest chin, chiar prin aceasta ar dovedi că vor să se mântuiască şi s-ar mântui.

d. **Cunoaşterea lui Dumnezeu de către noi în Hristos.** În Hristos, umanitatea e la vârful realizării sau al desăvârşirii: în mod potenţial înainte de învierea de obşte, iar după acea înviere, în mod actual. Aceasta, pentru că atunci va fi într-o interioritate deplină cu Dumnezeu. De aceea Dumnezeu o cunoaşte în deplinătatea ei, am zice, într-o formă

136. *Contra Anomaeos*, VIII, P.G. 48, col. 775.

deplin actualizată a ei. Firea umană fiind în Hristos la capătul desăvârşit al cunoaşterii de Dumnezeu şi deci şi al cunoaşterii de sine, sau dincolo de orice posibilitate de dezvoltare, la nivelul maxim la care se poate cunoaşte această fire şi la care poate cunoaşte pe Dumnezeu, şi Dumnezeu o cunoaşte de asemenea la acest capăt final şi maxim al ei. În Hristos, Dumnezeu cunoaşte natura umană şi aceasta cunoaşte pe Dumnezeu la un nivel la care niciodată nu va cunoaşte vreunul din noi pe Dumnezeu, pentru că iubeşte pe Dumnezeu la un nivel corespunzător; iar Dumnezeu gustă iubirea naturii umane şi deci o cunoaşte pe aceasta la nivelul maxim de realizare a ei. Iar în Hristos, Dumnezeu cunoaşte umanitatea tuturor la nivelul maxim, prin participarea ei totală la viaţa Lui, şi Dumnezeu o cunoaşte pe aceasta datorită participării Lui maxime la viaţa umană. Poate în aceasta constă comunicarea însuşirilor în Hristos în înţelesul ei real. Desigur, cunoaşterea lui Dumnezeu de către natura umană rămâne o cunoaştere de formă umană, şi cunoaşterea acesteia de către Dumnezeu rămâne o cunoaştere de formă divină. În Hristos s-a realizat o interiorizare reciprocă totală între Dumnezeu şi umanitate, mai mult decât prin har. E o interiorizare într-un ipostas.

În Hristos, Dumnezeu cunoaşte umanul ca pe Sine însuşi, căci El e şi om, iar umanul cunoaşte pe Dumnezeu ca pe sine însuşi, căci acelaşi e şi Dumnezeu. Totuşi Hristos rămâne şi Dumnezeu şi om. Căci cunoscând ca om infinitatea divină, devenită a Sa proprie, aceasta Îi rămâne infinitate improprie după fiinţă; iar cunoscând ca Dumnezeu finitudinea umană ca a Sa proprie, ea Îi rămâne finitudine improprie după fiinţă, dar finitudine prin care transpare infinitatea divină, infinitate divină care copleşeşte finitudinea umană. El nu devine infinit ca om prin faptul că, fiind Dumnezeu dar şi om, Se cunoaşte pe Sine însuşi ca om, dar sensurile şi rădăcinile existenţei umane se descoperă pentru El în infinitatea dumnezeiască; şi ca Dumnezeu

nu devine finit, prin faptul că, om fiind, dar și Dumnezeu, Se cunoaște pe Sine însuși ca Dumnezeu, însă pentru El abisul existenței divine se descoperă și prin transparența umană.

În Hristos e dată posibilitatea ca noi să înaintăm spre treapta la care Dumnezeu cunoaște pe om cum Se cunoaște pe Sine însuși, și omul cunoaște pe Dumnezeu cum se cunoaște el însuși. Dar pentru aceasta noi trebuie să înaintăm în unirea cu Hristos. Prin aceasta înaintăm spre treapta la care fiecare din noi va cunoaște pe aproapele ca pe sine însuși, întrucât îl va iubi ca pe sine însuși. Căci Hristos fiind Ipostasul dumnezeiesc al umanității, nu pune nici o barieră iubirii Sale față de toată umanitatea pe care o are ca propria Sa umanitate; iar în El, ca ipostas deschis tuturor, toți se pot iubi și cunoaște ca pe ei înșiși. E necesar numai ca nici noi să nu punem o astfel de barieră între noi și Dumnezeu. El e ca un fel de ipostas-cap al nostru. Dar prin aceasta e dată putința ca și noi să înaintăm în a cunoaște pe Hristos-Dumnezeu ca pe noi înșine, ca pe ipostasul-cap al nostru.

e. **Înțelepciunea lui Dumnezeu.** Sfinții Părinți nu separă cunoștința lui Dumnezeu de înțelepciunea Lui. Ei vorbesc foarte des de înțelepciunea lui Dumnezeu și foarte rar de cunoștința Lui. Aceasta corespunde și cu vorbirea Sfintei Scripturi. Despre cunoștința lui Dumnezeu nu se vorbește decât de două ori de către Sfântul Apostol Pavel. Și de fiecare dată ea e menționată împreună cu înțelepciunea Lui (Rom. 11, 33; Col. 2, 3). Despre înțelepciunea lui Dumnezeu se vorbește însă de multe ori atât în Vechiul, cât și în Noul Testament (Pilde 3, 13, 9; 9, 1; Is. 28, 29; Ier. 51, 15; Lc. 11, 49; Fapte 6, 10; Rom. 11, 33; 1 Cor. 1, 24; 2, 7; Ef. 3, 10; Iac. 3, 17).

În Sfânta Scriptură se vorbește însă de cunoașterea lui Dumnezeu ca act. "Dumnezeu cunoaște cele ascunse ale

inimii" etc. De asemenea se vorbeşte deseori despre o cunoştinţă ce o dă Dumnezeu celor iubiţi de El.

Nu s-ar putea spune că ştiinţa lui Dumnezeu, de care vorbeşte Scriptura, se referă în mare parte la Sine însuşi, iar înţelepciunea de care vorbeşte ea se referă la lume. E drept că Sfânta Scriptură spune foarte adesea că Dumnezeu dă cunoştinţă cu referire la Sine, dar şi înţelepciunea pe care le-o dă se referă în ultimă analiză tot la El. Iar actele de cunoaştere ale lui Dumnezeu, menţionate în Sfânta Scriptură, se referă aproape totdeauna la oameni, sau la lucruri.

Desigur, trebuie să admitem că există o cunoaştere a lui Dumnezeu, care se referă la Sine ca deosebit de creaţie, dar despre aceasta noi nu ştim nimic. Nouă ni s-a descoperit numai o cunoaştere a lui Dumnezeu care stă în relaţie cu lumea. Dacă Dumnezeu spune multe despre cunoştinţa şi acţiunea Sa referitoare la lume, referitor la Sine spune numai atâta cât ne e de trebuinţă pentru a înţelege relaţia Lui cu lumea. Deci n-am putea face din cunoştinţa lui Dumnezeu referitoare la Sine un obiect separat al cunoaşterii noastre. Aici îşi are locul cel mai categoric apofatismul.

Tot ce ne-a revelat Dumnezeu despre cunoştinţa Sa are în acelaşi timp un aspect de înţelepciune şi e legat de lume. Nu s-ar putea spune că cunoştinţa lui Dumnezeu are un caracter teoretic, iar înţelepciunea, un caracter practic. Toate actele de cunoaştere ale lui Dumnezeu referitoare la lume au în acelaşi timp un caracter practic, urmărind conducerea lumii spre Sine. Chiar prin cunoştinţa despre Sine ce ne-o dă nouă urmăreşte acelaşi scop.

Separarea între cunoştinţa lui Dumnezeu, ca o îndeletnicire teoretică, şi înţelepciunea Lui, ca îndeletnicire practică, a apărut în Occident odată cu scolastica şi se resimte de o exaltare a valorii cunoaşterii speculative în ea însăşi, detaşată de un rol transformator şi deci legat de iubire.

Cele spuse până aci despre atotştiinţa lui Dumnezeu nu se abat de la această înţelegere a rostului transformator al

cunoștinței lui Dumnezeu referitoare la noi și al cunoștinței noastre referitoare la Dumnezeu, adică al înțelepciunii.

Dacă totuși e îndreptățită o vorbire deosebită despre cunoașterea și înțelepciunea lui Dumnezeu, socotim că această îndreptățire vine din trebuința de a privi la diferitele acte parțiale în care se manifestă cunoștința lui Dumnezeu, cu dăruirea cunoștinței Sale către oameni, și la legătura în care stau aceste acte cu toate celelalte acte ale unui plan de ansamblu referitor la lume. Legătura aceasta și planul acesta de ansamblu poate fi numit în mod special înțelepciunea lui Dumnezeu.

Desigur, înțelepciunea lui Dumnezeu e implicată în fiecare act. Căci fiecare act de cunoaștere al lui Dumnezeu e legat cu tot ansamblul planului Său referitor la lume. Această legătură nu ni se face totuși vădită nouă decât cu timpul. Iar deplina cunoștință a lui Dumnezeu se manifestă în legătura tuturor actelor de cunoaștere, adică în înțelepciune. Cine are o cunoștință parțială, fără legătură cu ansamblul, nu numai că e lipsit de înțelepciune, dar nici cunoștința ce o are despre lucrul parțial respectiv nu e deplină. Cunoașterea noastră și înțelepciunea noastră nedeplină nu sunt decât un drum spre cunoașterea și înțelepciunea maximă obținută din deplina unire cu Dumnezeu. Căci numai în Dumnezeu vom cunoaște toate deplin, în infinita lor cauzalitate și în legăturile lor cu toate.

În expunerea ce urmează, dedicată înțelepciunii lui Dumnezeu, ne vom aținti privirea mai mult la ansamblul planului urmărit de Dumnezeu cu privire la lume. Acest plan al lui Dumnezeu referitor la lume reprezintă și el o chenoză a Lui. El este o coborâre a lui Dumnezeu la dimensiunile, la posibilitățile și la necesitățile lumii. Prin înțelepciune, Dumnezeu creează și susține o armonie între componentele lumii, prin care le păstrează pe toate neconfundate și neseparate. Chiar aceasta este un reflex al unității și deosebirii intrinsece a lui Dumnezeu. Dar urmărind bi-

nele maxim şi definitiv al tuturor componentelor lumii şi al lumii ca întreg, nu poate vedea acest bine, ca unire maximă şi neconfundată a lor, decât în sălăşluirea maximă a lor în Sine însuşi. De aceea înţelepciunea lui Dumnezeu nu e numai o coborâre a Lui la lume, la toate şi la toţi cei din ea, ci şi un ansamblu de acţiuni adecvate pentru ridicarea continuă la împărtăşirea comună şi armonioasă de viaţa şi fericirea dumnezeiască. Înţelepciunea culminantă a lui Dumnezeu referitoare la lume se concretizează în "sfatul sau planul cel etern" cu privire la mântuirea lumii, la desăvârşirea ei în El însuşi şi la înfăptuirea acestui plan.

Înţelepciunea lui Dumnezeu descoperită în Revelaţie, iar în mod culminant în Hristos care a înviat, deschizându-ne şi nouă perspectiva învierii, nu contrazice deci esenţa ordinii lumii, ci o reface şi o completează, o înalţă pe alt plan. Dar întrucât îndreptează starea în care am căzut, ea apare de multe ori drept contrară acesteia.

Unei judecăţi care nu vede decât ordinea rigidă a naturii, înţelepciunea manifestată în aceasta i se pare superioară celei descoperite în Revelaţia care culminează în Hristos; sau i se pare chiar singura înţelepciune adevărată. Dar, după concepţia noastră, mai profundă este în realitate o înţelepciune care revelează ordinea lumii ca bază pentru dezvoltarea fiinţei umane spre o existenţă eternă. Căci abia aceasta răspunde valorii şi dorinţei fiinţei umane; mai profundă este o înţelepciune care revelează ordinea lumii ca bază pentru un dialog superior şi veşnic al fiinţei umane cu Dumnezeu şi cu semenii săi; mai profundă este deci o înţelepciune care restabileşte fiinţa umană în ordinea superioară şi complexă a relaţiilor interpersonale normale, susţinută de dialogul de nesfârşită exigenţă, fineţe şi complexitate cu Dumnezeu, dialog care poate modela în sens superior şi ordinea naturii.

Ce abis de înţelepciune nu se ascunde în întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om, care deschide perspectiva veş-

nicei vieți îndumnezeite, a unei veșnice și negrăite slave a ființei umane! Sfântul Apostol Pavel se roagă să se dea duhul acestei înțelepciuni creștinilor din Efes, ca să priceapă "care este nădejdea la care i-a chemat, care este bogăția slavei moștenirii lui Hristos păstrată sfinților" (Ef. 1, 18). Ce abis de înțelepciune nu se ascunde în faptul că, prin Întrupare, una și aceeași Persoană este și Dumnezeu, și om în același timp, purtând și adâncind în Sine ca și în noi toți, până în infinitatea divină, viața spirituală a ființei umane! Ce abis de înțelepciune nu se ascunde în crucea sau în suferința pe care o asumă Însuși Fiul lui Dumnezeu pentru noi și o face, prin renunțarea la Sine și prin răbdarea implicată în ea, condiția vieții noastre superioare, adică a relațiilor dintre noi și Dumnezeu! Ce abis de înțelepciune nu e în perspectiva vieții veșnice, în perspectiva învierii deschisă și dăruită în Învierea lui Hristos! Ce adâncuri nesfârșite de sens fericitor nu dă înțelepciunea arătată în iconomia lui Hristos ordinii lumii, care prin ea însăși ar rămâne într-o frântură de sens, cu care nu s-ar putea ajunge la nimic! În ce spor abisal de sens nu ni se descoperă un Dumnezeu care este Persoană sau Treimea de Persoane și intră ca atare, prin căldura comuniunii nesfârșite de care e capabil, în relație de iubire cu noi ca persoane, – în comparație cu "dumnezeul" simplist, monoton, uniform, lipsit de viață, conceput după tipul naturii!

În chenoza din iubire, pe care nu o poate asuma decât Dumnezeu ca persoană, ni se revelează, dacă ne lăsăm cuceriți de această iubire, ceea ce spune Sfântul Apostol Pavel: "Înrădăcinați și întemeiați fiind în iubire, să puteți să înțelegeți, împreună cu toți sfinții, care este lărgimea și lungimea și înălțimea și adâncimea, și să cunoașteți iubirea lui Hristos, cea mai presus de cunoștință, ca plini să fiți de toată plinătatea" (Ef. 3, 18-19).

Înțelepciunea în sensul acesta nu poate avea alt temei decât perfecțiunea comuniunii treimice. Prin înțelepciune,

Dumnezeu vrea să le conducă pe toate spre perfecţiunea ce iradiază din acea comuniune. Înţelepciunea între noi iradiază ea însăşi din comuniunea intertreimică. "Unul" în sens abstract, propriu unor filosofi, nu poate fi înţelept. Unde nu e relaţie interpersonală, nu e cumpănire şi măsură, ci exagerare într-o parte, exclusivism. Eforturile spre înţelepciune le implică sau le impune numai viaţa împreună.

Ceea ce cunoaştem noi în cursul vieţii pământeşti, pe baza ordinii naturii, şi ceea ce înţelegem din ordinea vieţii spirituale umane şi chiar din actele mântuitoare dumnezeieşti referitoare la noi, sunt numai raze obscure din cunoştinţa şi înţelepciunea mai presus de orice cunoştinţă şi înţelepciune ce putem avea aici, cunoştinţă şi înţelepciune care ne conduc spre însuşirea lor deplină în unirea noastră viitoare cu Dumnezeu. "Să spunem deci, lăudând această înţelepciune de dincolo de raţiune şi de dincolo de minte (ἄλογον καὶ ἄνουν) şi nebună în sens de depăşire, că e cauza a toată mintea şi raţiunea şi înţelepciunea şi înţelegerea. Şi al ei este tot sfatul şi de la ea e toată cunoştinţa şi înţelegerea şi "în ea sunt ascunse toate comorile înţelepciunii şi cunoştinţei" (Col. 2, 3). Căci, consecvent cu cele spuse, cauza supraînţeleaptă şi atotînţeleaptă este atât suportul înţelepciunii de sine, cât şi al înţelepciunii integrale şi al înţelepciunii fiecăruia"[137].

2. **Dreptatea şi mila lui Dumnezeu**

Acestea nu pot fi despărţite în raportul lui Dumnezeu cu noi. Dreptatea faţă de făpturi îşi are baza în egalitatea Persoanelor treimice. Dar numai printr-o coborâre binevoitoare, Dumnezeu creează făpturi şi le face parte de fericirea Sa, după o dreptate care reflectă egalitatea Persoanelor divine.

137. *De divinis nominibus*, cap. VII, § I, P.G.3, col. 868 A.

Dumnezeu nu este drept, fără să fie milostiv și nu e milostiv, fără să fie drept. Căci e drept față de noi prin coborârea liberă și milostivă la noi. "Judecă-mă după dreptatea Ta, Doamne", zice Psalmistul (Ps. 34, 24); sau: "Limba mea va grăi dreptatea Ta" (Ps. 34, 28). Dar tot el zice: "Că mila Ta este înaintea ochilor mei" (Ps. 25, 3); sau: "Tinde mila Ta celor ce Te cunosc pe Tine, și dreptatea Ta celor drepți la inimă" (Ps. 35, 10).

Dacă ar fi numai drept, Dumnezeu nu ar fi deplin liber; dacă ar fi numai milostiv, nu ar ține seama de eforturile umane și nu le-ar încuraja. Ființele umane ar fi reduse la starea unor receptacole pasive ale milei Lui. Lumea creată nu ar avea o realitate adevărată, consistentă și ființele umane nu ar putea crește prin efortul lor.

Dumnezeu, ca drept, vrea pe de o parte ca toți să fie egali între ei, pe de alta, să le dea tuturor atât cât pot primi din fericirea Sa, în conformitate cu eforturile lor, de care i-a făcut pe toți capabili după ce le-a dat El însuși capacitatea de a putea primi la maximum din ceea ce pot primi făpturile. Prin dreptate, Dumnezeu Se referă la noi, la toți; dar gândește la fiecare, în mod deosebit, în cadrul tuturor. Aspirația noastră spre dreptate pornește de la un model sau de la o idee a dreptății și tinde la o realizare a ei între toți. Dumnezeu nu pornește de la o idee a dreptății, ci de la realitatea ei în Sine. Dacă păcatul nu ar fi acoperit în parte realitatea noastră umană autentică, nu ar trebui să pornim nici noi de la o idee de dreptate, ci de la realitatea dreptății dată în egalitatea noastră.

Sentimentul dreptății în cel ce are puterea să o extindă la ceilalți constă în pornirea de a o face celorlalți. Această pornire se află în mod culminant în Dumnezeu. Dar în cel ce nu are parte de dreptate, pornirea spre dreptate constă mai ales în sentimentul de revendicare a ei. Fiecare dorește să se ia în considerarea ce i se cuvine, adică într-o considerare egală în esență cu a tuturor. Față de Dum-

nezeu, fiinţele umane nu manifestă propriu-zis un sentiment de revendicare a dreptăţii, pentru că numai din bunăvoinţa Lui au fost aduse la existenţă pentru a fi părtaşe la fericirea Lui. Dar Dumnezeu îi cheamă la o dreptate chiar în raport cu El, întrucât le oferă tot ce are El, cu excepţia faptului că nu-i poate face necreaţi sau izvoare ale existenţei, cum este El însuşi.

Dar în oameni există o adâncă convingere că Dumnezeu nu Se abate de la dreptate în raportul Lui cu ei şi pe baza acestei convingeri au în ei un sentiment de aşteptare legitimă a dreptăţii şi o pornire de a o cere.

a. **Dumnezeu cel drept în raporturile personale treimice nu poate să nu fie drept şi în raportul cu creaturile Sale.** Bazaţi pe această convingere, noi ne putem ruga lui Dumnezeu: "Doamne, Tu, Care eşti drept şi m-ai făcut să fiu părtaş de fericirea Ta, după dreptate împlineşte această intenţie a Ta şi cu mine! M-ai făcut pentru această dreptate, dar vezi nedreptatea de care sufăr. Împlineşte cu mine dreptatea Ta, pentru care m-ai făcut!". Dar odată cu aceasta, trebuie să spunem: "Îţi mulţumesc că m-ai făcut pentru a împlini cu mine dreptatea Ta!". Cu alte cuvinte, noi trebuie să cerem dreptate de la Dumnezeu prin rugăciuni de cerere şi să-I mulţumim pentru ea prin rugăciuni de mulţumire. De aici decurge că noi, rugând pe Dumnezeu să ne facă parte de fericirea Sa, trebuie să-L rugăm să facă parte de fericirea Sa, după dreptate, şi celorlalţi. Dorinţa omului de dreptate pentru sine, bazată pe convingerea că Dumnezeu e drept, trebuie să fie legată de dorinţa de dreptate egală şi pentru ceilalţi, neuitând că Dumnezeu, milostiv şi drept fiind, i-a făcut şi pe aceia să se bucure, după dreptate, de fericire.

Dar omul poate revendica dreptatea mai ales de la semenii săi, pentru sine şi pentru alţii, şi poate să se întemeieze în aceasta pe faptul că Dumnezeu i-a făcut pe toţi cu dreptul de a se bucura în mod egal de bunurile pe care

El li le-a dat prin creaţie şi care le pot fi sporite prin eforturile lor. Iar în revendicarea dreptăţii de la semenii săi nu mai trebuie să amestece cererea milei lor, pentru că nu aceia l-au făcut pe el, ci aceia sunt creaturi egale cu sine şi ca atare practică un abuz dacă reţin pentru ei o stare superioară din punct de vedere material şi al cinstirii. Şi el poate avea convingerea că Dumnezeu îl sprijină în revendicarea dreptăţii de la ceilalţi. Desigur, în această revendicare a dreptăţii de la ceilalţi, nu trebuie să piardă iubirea faţă de ei. De asemenea, cei ce fac eforturi deosebite pentru binele tuturor trebuie să se bucure de o cinstire deosebită. Pe lângă aceea, creştinul mai ştie că cele mai valoroase bunuri sunt cele spirituale şi că de acestea depinde mântuirea sa, nu de cele materiale. Iar bunurile spirituale se dezvoltă prin eforturile celui ce le are, nu depind de ceea ce îi dau ceilalţi. Dar nici ceilalţi nu trebuie să-l împiedice de la putinţa de a-şi dezvolta prin eforturi bunurile sale spirituale.

În privinţa fericirii de la Dumnezeu, creştinul ştie că Dumnezeu, creându-i pe toţi cu dreptul să se împărtăşească de ea, a legat aceasta şi de nişte eforturi pe care trebuie să le facă ei înşişi. "Împărăţia lui Dumnezeu se ia cu sila" (Mt. 11, 12). Dar drept este ca şi repartizarea bunurilor materiale să se facă pe de o parte după o anumită egalitate; pe de alta, să se ţină seama şi de eforturile oamenilor. Noi trebuie să ne silim să fim drepţi în faţa lui Dumnezeu, sau deschişi, loiali în relaţia cu El, fără să-L înşelăm. Trebuie să-I dăm şi Lui ce se cuvine din partea noastră, adică slăvirea şi mulţumirea ce I se cuvin şi efortul nostru pentru obţinerea fericirii care este proporţională cu nivelul duhovnicesc la care ajungem.

Întrucât e drept, Dumnezeu ne cere şi nouă să fim drepţi. Numai cel "drept" în sensul acesta se poate bucura de dreptatea lui Dumnezeu. Dumnezeu trebuie admis ca drept în toate privinţele. El nu numai că dăruieşte după dreptate, ci şi cere dreptate către El însuşi şi către semenii

noştri. Cel ce nu îndeplineşte, din partea sa, condiţia de dreptate cerută de Dumnezeu, cel ce nu recunoaşte pe Dumnezeu ca izvorul dreptăţii, ca revendicatorul ei, cel ce nu e drept în relaţie cu El – şi cu semenii săi – aşa cum voieşte Dumnezeu, nu poate aştepta să se împărtăşească de fericirea de la Dumnezeu. Astfel sensul complet al dreptăţii este: fiecare primeşte de la Dumnezeul cel drept, după dreptatea sau nedreptatea sa. Dumnezeu vrea ca noi să creştem şi în privinţa aceasta spre împărtăşirea de cea mai mare dreptate şi milă a Lui prin înaintarea noastră în dreptatea şi în mila faţă de ceilalţi. Dar faptul că niciodată nu ajungem la o dreptate corespunzătoare cu cea pe care o cerem de la Dumnezeu, e încă un motiv pentru care noi cerem nu numai dreptatea lui Dumnezeu, deci nu numai judecata Lui după dreptatea noastră, ci şi mila Lui (Dan. 9, 18). "Faptele dreptăţii noastre sunt ca un veşmânt murdar" (Is. 64, 5).

Singur Hristos a atins ca om toată dreptatea. Din dreptatea Lui sorbim putere pentru a înainta spre însuşirea, în viaţa viitoare, a dreptăţii Lui, care e forma umană a dreptăţii divine (I Cor. 1, 30; 2 Cor. 5, 21; Ef. 6, 14). Din faptul că dreptatea o avem din mila lui Dumnezeu şi că niciodată nu o avem deplin, din cauza insuficientelor noastre eforturi de a o primi, rezultă şi necesitatea smereniei noastre.

Deşi în "dreptatea" adevărată în faţa lui Dumnezeu intră, cum am spus, şi smerenia noastră, adică recunoaşterea că toate le avem de la Dumnezeu, din mila Lui, cererea milei lui Dumnezeu nu contrazice cererea de a ne împărtăşi, după dreptate, de fericirea de la El. De fapt în cererea dreptăţii de la Dumnezeu trebuie să intre şi recunoaşterea că Dumnezeu ne face parte la fericirea Sa după dreptate, pe baza bunăvoinţei Lui sau a milei Lui, dar pe de altă parte, fiind milostiv faţă de noi, Dumnezeu nu Se poartă samavolnic şi arbitrar în hărăzirea fericirii Sale, cum afirmă învăţătura calvină. Dumnezeu e milostiv, dar e şi "Dreptul Jude-

cător", punând preţ şi pe creatură şi pe eforturile ei. Cel care cere mila lui Dumnezeu e chiar prin aceasta drept, căci face un efort de smerenie şi recunoaşte ceea ce are de la Dumnezeu pe baza milei Lui, şi se împărtăşeşte deci după dreptate de fericirea de la El.

Nu vorbim aici de dreptatea în planul situaţiilor lumeşti. Aceasta depinde de alte condiţii. Omul nedreptăţit în acest plan e justificat să revendice în acest plan dreptatea sa de la alţii, şi nu mila lor. Ba chiar e îndreptăţit să-i mustre pe cei nedrepţi, pe cei ce calcă dreptatea pentru hatârul lor, să protesteze împotriva faptelor lor. Dar el nu trebuie să piardă pe plan spiritual prin modul cum face această cerere. De aceea e bine să ceară această dreptate nu atât pentru sine, cât pentru alţii. Aceasta ţine de iubirea sa faţă de semeni.

Creştinul nu trebuie să uite niciodată că există o altă dreptate, care vine de la Dumnezeu şi care se împărtăşeşte după o "dreptate" a fiinţei umane. Ea e deosebită de la unul la altul, după "dreptatea" fiecăruia. De aceea, cel nedreptăţit în ordinea lumească se bucură de o dreptate de la Dumnezeu când el însuşi e drept în faţa Lui, şi viceversa. Sau cei relativ egali în planul ordinii lumeşti pot fi foarte deosebiţi în fericirea de care se fac părtaşi de la Dumnezeu. Aceasta nu pentru că Dumnezeu nu ar voi ca toţi să se bucure de aceeaşi dreptate din partea Lui, ci pentru că ei se fac apţi, prin eforturile lor sau prin lipsa acestor eforturi în faţa lui Dumnezeu, de o deosebire în fericirea lor.

b. **Dacă în ordinea socială nedreptatea se datorează altora, în cea spirituală ea se învinge prin lupta cu sine însuşi.** Inegalitatea în ordinea socială se datorează altora, cea în ordinea spirituală depinde de fiecare în parte. De aceea, cea dintâi poate fi învinsă prin lupta împotriva altora, dar cea de a doua nu poate fi învinsă decât prin lupta cu sine însuşi. Dacă toţi ar duce această luptă cu ei înşişi, s-ar realiza nu numai dreptatea sau egalitatea în ordinea spirituală,

ci şi adevărata dreptate în ordinea exterioară. Am dat, în paragraful despre preştiinţa lui Dumnezeu, un citat din Sfântul Ioan Gură de Aur, care arată cât de mult voieşte Dumnezeu dreptatea între oameni în amândouă privinţele şi cât de mult obţinerea ei depinde de eforturile lor. El o mai spune aceasta şi când o numeşte milă a lui Dumnezeu: "Căci este iubitor de oameni şi milostiv, şi, precum femeia cuprinsă de durerile naşterii doreşte să nască, aşa doreşte şi El să-Şi verse mila Lui. Dar păcatele noastre Îl opresc de la aceasta"[138].

De dreptatea deplină de la Dumnezeu se vor bucura cei drepţi mai ales în viaţa viitoare, cum se arată în pilda bogatului nemilostiv şi a săracului Lazăr (Lc. 16, 19 – 31).

Dumnezeu susţine această dorinţă pentru dreptatea adevărată, dar nu o dă de-a gata, pentru că trebuie să ne apropiem de ea şi noi prin eforturile noastre continui şi, prin aceasta, de El însuşi. Dumnezeu susţine această înaintare spre dreptatea adevărată, între altele, şi prin faptul că El însuşi sancţionează pe cei ce răpesc dreptatea altora, mai ales a celor "drepţi". Iisus care a fost cel mai drept şi a suferit cea mai mare nedreptate din partea lumii – cea mai mare în raport cu faptul că a fost Cel mai drept – dar a fost ridicat în slava cerească pentru dreptatea Lui, susţine în modul cel mai efectiv lupta pentru dreptatea adevărată în cursul istoriei.

Pe lângă aceasta, sancţionând pe cei nedrepţi, Dumnezeu ţine în oarecare măsură un echilibru în ordinea lumii şi, cu aceasta, putinţa tuturor de a se bucura de bunurile dăruite de El pe seama tuturor. De aceea, dreptatea lui Dumnezeu fiind o însuşire dinamică, sau o energie, El a creat lumea după dreptate şi vrea să o readucă la dreptate, sub toate raporturile. Cei ce se împărtăşesc de energiile lui Dumnezeu, între care este şi cea a dreptăţii, întâi prin fiinţa

138. *De beato Philogono*, VI, P.G. 48, col. 754.

lor, apoi prin har, prin care se restabilește ființa lor și se întărește, sunt animați și ei de pornirea de a realiza dreptatea. Și ei îndeamnă și pe alții să facă dreptate. Sfântul Isaac Sirul spune: "Să nu deosebești pe bogat de sărac și să nu cauți să cunoști pe cel vrednic dintre cei nevrednici. Ci să fie pentru tine toți oamenii egali în bine. Prin aceasta vei putea atrage și pe cei nevrednici la bine... Căci Domnul a stat în comun (a realizat comuniunea) la mese cu vameșii și cu desfrânatele și nu a despărțit pe cei nevrednici, pentru ca în felul acesta să-i atragă pe toți la frica de Dumnezeu și ca aceștia prin cele trupești să-și apropie pe cele duhovnicești"[139].

Omul duhovnicesc nu vrea să se realizeze între oameni numai o dreptate interioară, ci și una exterioară. Căci știe că nedreptatea exterioară poate împiedica realizarea iubirii între oameni, deci și dreptatea interioară. Dar dreptatea exterioară nu e ultimul scop, ci mai sus decât ea este dreptatea în ordinea spirituală. Și el dă o pildă în aceasta, neluptând numai pentru dreptatea exterioară. Căci el cugetă ca Sfântul Isaac Sirul, care zice: "Cel ce e sărac în lucrurile lumești se va îmbogăți în Dumnezeu"[140].

Dreptatea adevărată deplină va însemna și restabilirea echilibrului deplin între toate cele create, care este reflexul deplin al dreptății lui Dumnezeu, Care pe toate le iubește[141].

Dar dreptatea, ca relație cuvenită între noi și între noi și Dumnezeu, fiind o realitate și o cinstire reciprocă deplină, e condiția pentru comunicabilitatea deschisă neîmpiedicată. Cel drept nu are motiv să se ascundă, cum au motiv cel nedrept și cel nedreptățit să-și ascundă gândurile unul față de altul.

139. Sfântul Isaac Sirul, *op. cit.*, p. 99.
140. *Ibidem*, p. 178.
141. *De divinis nominibus*, cap. VIII, § VII, P.G. 3, col. 893-896.

c. **Dreptatea desăvârşită înfăptuită în Hristos.** Dreptatea desăvârşită a noastră în faţa lui Dumnezeu a fost împlinită în Hristos. Dar şi răsplătirea desăvârşită a acestei dreptăţi din partea lui Dumnezeu, tot în Hristos a avut loc. Pentru tot ce a suferit Hristos de la lume, pentru că S-a menţinut drept în faţa lui Dumnezeu, I s-a dat slava veşnică mai presus de toţi şi de toate (Filip. 2, 9). Şi toţi cei ce ne unim cu El şi urmăm pilda Lui ne vom împărtăşi de slava Lui. În Evanghelia lui Hristos "s-a descoperit dreptatea lui Dumnezeu" (Rom. 1, 17). "Iisus Hristos S-a făcut pentru noi înţelepciune de la Dumnezeu şi dreptate şi sfinţire şi răscumpărare" (I Cor. 1, 30). În El s-a arătat dreptatea în dar şi în El avem această dreptate în prisosinţa harului şi a darului (Rom. 5, 17). În El ni s-a arătat dreptatea cea mai înaltă, care e totodată mila cea mai mare, mila covârşitoare (Ef. 2, 4; Rom. 9, 23; Tit 3, 5).

Dar ar fi greşit să socotim, ca protestanţii, că în Hristos, Dumnezeu Şi-a arătat dreptatea, din milă, peste o umanitate pasivă. În acest caz, în Hristos nu s-ar fi arătat şi dreptatea, ci numai mila lui Dumnezeu. În Hristos însă dreptatea cea mai deplină a lui Dumnezeu a încoronat cea mai deplină dreptate a omului, s-a realizat o deplină corespondenţă între ele. Aici apare importanţa voinţei omeneşti în Hristos. Dacă Dumnezeu Şi-ar manifesta o milă fără dreptate, El n-ar mai face cu noi o operă de pedagogie, nu L-ar mai interesa o creştere a noastră, ci ar arăta că nu ne-a creat pe noi ca fiinţe capabile de o creştere spirituală. Însăşi puterea Lui creatoare ar apărea enorm diminuată. Ca om Hristos împlineşte dreptatea fiind reprezentant al nostru, al tuturor; iar ca Dumnezeu răsplăteşte cu dreptatea această dreptate. Le face pe ambele acestea, pentru că e unul şi acelaşi Ipostas pentru dumnezeire şi pentru umanitate. Le face acestea pentru că vrea ca noi să ne împărtăşim nu numai de dreptatea Lui ca Dumnezeu, sau de dreptatea lui Dumnezeu acordată în El din milă – mai bine

zis din mila lui Dumnezeu fără dreptate, primită de noi în mod pasiv –, ci și de dreptatea Sa ca om, prin efortul nostru, ajutat, desigur, de harul lui Hristos, sau de Duhul Lui. Toate "mădularele noastre trebuie să le facem arme ale dreptății (oferite) lui Dumnezeu", sau oferite de Dumnezeu (Rom. 6, 13). Astfel, dreptatea deplină o realizează Dumnezeu în Hristos nu numai prin faptul că-L umple pe Hristos ca om de toată slava și strălucirea Persoanelor divine, ci și pentru că și pe noi ne umple de această fericire în Hristos, întrucât am biruit în El. "Celui ce biruiește îi voi da să șadă în scaunul Meu, precum și Eu am biruit și am șezut cu Tatăl în scaunul Lui" (Apoc. 3, 21).

Dreptatea lui Dumnezeu va putea umple pământul prin faptul că ea se va arăta și din partea lui Dumnezeu, și din partea noastră. Numai așa se va putea împlini cu adevărat intenția lui Dumnezeu de a se umple lumea de dreptate: iradiind și din noi, și de deasupra noastră. Numai așa lumea va putea deveni cu adevărat "Împărăția lui Dumnezeu, care este dreptate și pace și bucurie în Duhul Sfânt" (Rom. 14, 17).

3. Sfințenia lui Dumnezeu și participarea noastră la ea

Sfințenia lui Dumnezeu exprimă și ea, pe de o parte, o calitate a lui Dumnezeu Cel în Treime, pe de alta, se manifestă în lume și devine o calitate participată a ființelor umane. În primul aspect ea este cu totul apofatică, indefinibilă; în al doilea, este sesizată, dar într-un mod greu de definit rațional, adică într-un mod apofatic-catafatic. În primul aspect trebuie să-i spunem mai degrabă suprasfințenie, în al doilea aspect, ca relație a lui Dumnezeu cu făpturile, sfințenie. Aici vorbim mai mult despre sfințenia aceasta revelată, manifestată în lume prin coborârea lui Dumnezeu la ea, prin energiile Sale necreate.

În sfinţenia manifestată în lume se arată aceeaşi îmbinare de transcendent şi revelat al lui Dumnezeu, de înălţime şi coborâre. Dacă nu S-ar fi revelat Dumnezeu păstrând ceva din transcendenţa Lui în această coborâre, nu I-am cunoaşte această calitate; dacă nu S-ar cobori fără a înceta să fie transcendent, lumea n-ar putea suporta sfinţenia lui Dumnezeu şi n-ar putea deveni părtaşă la ea.

Dumnezeu revelându-Se, coborându-Se, arată totuşi ceva ce depăşeşte tot ce e lumesc, ceva ce e de alt ordin. Dacă sfinţenia nu ar fi transcendentă, nu ne-ar da puterea să ne transcendem necontenit; dacă nu ar fi coborâtă, nu am încerca să o dobândim, fiindu-ne cu totul inaccesibilă. De câte ori licăreşte pentru conştiinţa noastră transcendenţa divină, ea ni se impune în această calitate a sfinţeniei coborâtă la noi, greu de definit totuşi prin concepte şi prin cuvinte, dar experiată în oarecare fel. Însăşi sfinţenia e ceva transcendent lumii şi de aceea însăşi transcendenţa o experiem ca sfântă, deşi e coborâtă la noi şi ne atrage în sus. Sfinţenia însăşi prezentă în lume e dovada existenţei unei ordini transcendente. Poate că în nimic nu se trăieşte acel "cu totul altfel" (das ganz Andere), acel "mister producător de teamă" (mysterium tremendum) al realităţii divine, ca în sfinţenia în care e îmbrăcată revelarea Sa. Aproape că identificăm Dumnezeirea revelată cu sfinţenia. Se poate spune că în sfinţenie ni se revelează concentrat toate însuşirile dumnezeieşti. Ea e misterul luminos şi activ al prezenţei divine. În ea e concentrat tot ce deosebeşte pe Dumnezeu de lume.

a. **Sfinţenia e atributul transcendenţei ca persoană.** Pe de altă parte, sfinţenia nu e atributul unui mister impersonal. Ea e atributul transcendenţei ca persoană. Căci avem o teamă, o ruşine de misterul sfânt, ca de o supremă conştiinţă, ca de un suprem for care ne trage la răspundere. Transcendentul sfânt e un transcendent-persoană, care ne potenţează conştiinţa personală, ne face să ne gân-

dim la păcătoșenia noastră. Sfințenia lui Dumnezeu apare ca o măreție care produce o infinită smerenie în om. Iar aceasta e una cu adevărata conștiință de sine. "Când sufletul e imprimat și scufundat prin Duhul în adâncurile smereniei în Hristos, uitând de toată lumea și de cele din ea și privindu-se numai pe sine și ale sale și stăruind mult timp în această meditare și deprinzându-se cu ea, se vede numai pe sine în nimicnicia și umilința sa și e convins că nimeni nu-i atât de nevrednic ca sine în toată lumea"[142].

Sfințenia ne umple de o sfială de alt ordin decât orice sfială lumească, de un fior neexperiat în raport cu realitățile din lume, amestecat cu teama, cu spaima, cu rușinea față de tot ce e întinat în noi. În fața acestei sfințenii personale, parcă ne simțim descoperiți în toată necurăția și goliciunea noastră. Dar în același timp sfințenia aceasta ne atrage. Dionisie Areopagitul identifică sfințenia lui Dumnezeu cu atotpuritatea Lui și acțiunea de sfințire a noastră cu acțiunea de purificare *(Despre ierarhia bisericească)*. Dar această atotcurăție divină are în același timp ceva transcendent; ea are ceva dumnezeiesc în ea.

Dar atât sfiala, cât și teama sunt sfială și teamă de o persoană. Iar starea de descoperire în care ne plasează e și o descoperire a ceea ce e bun în noi, și aceasta ne cere și ea purificarea propriei conștiințe în fața altei conștiințe. Și omul e cucerit și de farmecul adevăratei sale ființe, căci descoperă în ea o dorință de curăție și o legătură cu Dumnezeu, când apare în fața ei sfințenia Lui. Și ne simțim bine, căci Cel Sfânt ne-a cunoscut adevărata noastră ființă și prin aceasta nu ne respinge, măcar că suntem într-o stare de păcătoșenie, ci ne cheamă la curăție. Ne simțim fericiți, pentru că ne simțim despovărați și neîmpiedicați de a ne manifesta cu sinceritate față de El; nu mai jucăm un teatru, din cauza căruia până la urmă sfârșim prin a nu ne mai

142. Sfântul Simeon Noul Teolog, în *Traités théologiques et éthiques*, tom. II, Cuv. I, p. 254, Sources Chrétiennes, vol. 129.

cunoaşte pe noi înşine şi a rămâne mereu în teama că vom fi demascaţi. Nu mai jucăm un teatru prin care vrem să ne închipuim că nu suntem păcătoşi, dar nu reuşim, ci menţinem doar acoperită murdăria noastră. Eliberăm subiectul nostru pentru adevărata comuniune. Cei ce se simt curăţiţi în faţa lui Dumnezeu cel Sfânt primesc o "îndrăzneală" (παρρησία), o deschidere a conştiinţei, o sinceritate a comunicabilităţii, care nu are nimic temerar sau cinic în ea, ci e asemenea "îndrăznirii" copilului care nu ştie de păcat, având în plus maturitatea conştiinţei şi bucuria de ea. De aceea, când ne simţim întinaţi, rugăm pe sfinţii care au "îndrăznire" la Dumnezeu ca să vorbească, să mijlocească ei pentru noi. Astfel comunicându-ne sfinţenia, Dumnezeu ne readuce la adevărata stare de subiect, repune în funcţie deschisă subiectul nostru. Iar aceasta n-o poate face decât pentru că ni Se face vădit El însuşi ca subiect iubitor. El trezeşte responsabilitatea subiectului nostru, intrând cu noi în relaţie familiară ca subiect transcendent. Astfel, sfinţenia nu e calitatea unui obiect, ci calitatea prin excelenţă a Subiectului suprem şi iubitor şi ca atare atotpur şi revendicator.

Numai în stăruinţa îndelungată, în conştiinţa prezenţei lui Dumnezeu ca persoană iubitoare, se câştigă "îndrăznirea", căci se câştigă curăţia. Numai de aceea ea devine în sfinţi o deprindere. Îndată ce se pierde conştiinţa prezenţei lui Dumnezeu, deci şi conştiinţa de sine şi de păcătoşenie a sa, se pierde această "îndrăznire", pentru că au intrat în ea patimile care întinează. Din acest motiv, când omul vrea să se apropie din nou de Dumnezeu, o face cu greutate, sau cu frică. Sfântul Isaac Sirul zice: "Curăţeşte-te mereu înaintea Domnului, având amintirea Lui în inima ta, ca nu cumva zăbovind în afara amintirii Lui, să devii lipsit de îndrăznire când vei intra la El. Căci îndrăznirea faţă de Dumnezeu vine din vorbirea continuă cu El şi din multa rugăciune"[143].

143. *Ibidem.*

Îndrăznirea este o familiaritate cu Dumnezeu, care nu înseamnă o slăbire a sensibilității pentru acest fapt extraordinar al comunicării cu El, pentru că ea e concomitentă cu o continuă conștiință a măreției Lui și cu o temere de a nu întrerupe comunicarea cu El prin vreo ascundere sau nelealitate față de El.

Orice ființă umană, asupra căreia se proiectează o rază din transcendența Subiectului divin, datorită efortului de curățire responsabilă și de statornicie a conștiinței în fața prezenței lui Dumnezeu, devine sfântă. "Căci sfânt ești, Dumnezeul nostru, și întru sfinți Te odihnești", se spune în cultul Bisericii Ortodoxe. "Odihna" lui Dumnezeu în sfinți e un fapt permanent de conștiință pentru ei. Toți creștinii sunt numiți de Sfântul Apostol Pavel "sfinți", dacă mențin în conștiință faptul sălășluirii lui Hristos în ei la Botez și dacă luptă pentru curăție cu ajutorul harului Botezului și al celorlalte Taine. Dar menținerea acestui fapt în conștiință și a acestui efort de curățire se efectuează prin Duhul Sfânt.

b. **Creștinismul a desființat virtual granița între sacru și profan, deschizând tuturor accesul la sfințenie.** Se susține uneori astăzi că noi nu ne putem împărtăși de sfințenia lui Dumnezeu, iar în timpul din urmă această opinie s-a dezvoltat în teoria secularismului, conform căreia creștinismul a desființat "sacrul" ca o calitate a unor persoane, locuri, obiecte speciale, a "profanizat" totul. Însuși Fiul lui Dumnezeu, întrupându-Se ca om între oameni, S-ar fi "profanizat".

De fapt, creștinismul a desființat într-un anumit sens granița între sacru și profan; dar aceasta, întrucât a dat posibilitate tuturor să devină sfinți. Într-un grad oarecare o făcuse aceasta încă Vechiul Testament. Deci dispariția acestei granițe nu înseamnă profanizarea universală, ci deschiderea posibilității tuturor pentru sfințire. În Vechiul Testament tot poporul Israel era sfințit lui Dumnezeu și chemat la sfințenie. "Vorbește adunării fiilor lui Israel: Fiți

sfinţi, căci sfânt sunt Eu, Domnul, Dumnezeul vostru" (Lev. 19, 2). Am văzut că Sfântul Apostol Pavel numeşte pe toţi creştinii *sfinţi*. Iar Sfântul Apostol Petru numeşte pe creştini *neam sfânt* (1 Petru 2, 9). Toţi avem acces la sfinţenie, căci toţi ne putem uni cu Hristos prin Duhul Sfânt, o dată ce Hristos este Fiul lui Dumnezeu, Care S-a făcut om. A nega putinţa accesului tuturor la sfinţenie, înseamnă a nega că Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, Şi-a păstrat dumnezeirea activă în umanitatea asumată şi că Se uneşte cu noi în această calitate, de Dumnezeu întrupat. În termeni mai pe înţeles, toţi avem acces la sfinţenie, pentru că Dumnezeu, ca subiectul de puritate absolută, S-a făcut subiectul uman de culminantă puritate, sensibilitate şi comunicabilitate, ajutându-ne şi pe noi ca, în această comunicare a Sa cu noi, să descoperim sensibilitatea noastră subiectivă.

În creştinism s-a redat firii noastre experienţa tainei propriei sale existenţe ca subiect şi, cu aceasta, o sfială faţă de persoana proprie şi a celorlalţi şi obligaţia de a avea grijă de curăţia sa şi de a lucra pentru veşnicia sa. Iar experienţa acestei taine a devenit posibilă prin apropierea de om a Subiectului suprem în formă umană, pentru că a intrat în legătură cu Subiectul absolut, în formă umană, care e sfânt prin excelenţă. Dumnezeu ne-a devenit accesibil ca un astfel de subiect absolut sfânt, şi prin aceasta a făcut evident experienţei noastre şi subiectul nostru. Creştinismul a desfiinţat în principiu graniţa între sacru şi profan şi a deschis accesul tuturor la sfinţenie, întrucât, deşi afirmă că sfinţenia vine de la Dumnezeu, că unde e sfinţenie e Dumnezeu, totuşi a recunoscut în fiinţa noastră o aspiraţie spre sfinţenie, sau spre comunicare între subiectul nostru şi Subiectul divin întru puritate, şi o capacitate pentru ea, un îndemn lăuntric spre comuniunea în puritate şi delicateţe cu Subiectul absolut; şi apoi, întrucât acest acces ni s-a deschis prin întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om şi prin sălăşluirea Lui în tot cel ce voieşte să-L primească.

Sfinții Părinți au văzut sfințenia într-o mare asemănare a omului cu Dumnezeu prin curățirea de patimi și prin virtuțile ce culminează în iubire. Dar întrucât curățirea de patimi și virtuțile nu se pot dobândi decât prin energia harului care întărește puterile umane, asemănarea înseamnă și o iradiere a prezenței lui Dumnezeu din om. La cei ce se iubesc, aflându-se într-o interioritate reciprocă, fața unuia se imprimă de trăsăturile celuilalt și aceste trăsături iradiază în mod activ din el. Întrucât aceste trăsături dumnezeiești sunt în creștere și prevestesc gradul lor deplin prin care vor copleși trăsăturile umane, chipurile sfinților încă de pe pământ au ceva din înfățișarea lor din planul eternității eshatologice, prin care se vor reflecta deplin însușirile și vor iradia energiile lui Dumnezeu. Prin ei transpare viața eternă a veacului viitor, viață reflectată din Dumnezeu. "Bunurile de peste fire au ca chipuri și trăsături prevestitoare diferite moduri ale virtuților. Prin acestea Dumnezeu Se face neîncetat om în cei vrednici. Fericit este deci cel ce L-a prefăcut în sine prin înțelepciune pe Dumnezeu în om. Căci după ce a împlinit înfăptuirea acestei taine, pătimește prefacerea sa în dumnezeu după har, iar acest lucru nu va înceta a se săvârși pururea"[144]. "Esența virtuții este Cuvântul cel unic al lui Dumnezeu; căci esența tuturor virtuților este Însuși Domnul nostru Iisus Hristos"[145].

Această imprimare a trăsăturilor divine active în noi echivalează cu îndumnezeirea noastră. Dar ea e echivalentă totodată cu o înomenire a lui Dumnezeu în noi. Înomenindu-Se Dumnezeu în noi, îndumnezeirea noastră înseamnă în același timp o înomenire culminantă a noastră. După doctrina creștină, comportându-ne asemenea lui Dumnezeu cel a toate iubitor față de toate, ne comportăm ca cei mai realizați oameni, căci avem inima plină de cea mai

144. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, P.G. 90, col. 321 B.

145. Idem, *Ambigua*, P.G. 91, col. 1081.

fierbinte iubire, de iubirea lui Dumnezeu. E o sensibilitate aproape sfâşietoare pentru orice durere străină, o sensibilitate mai mare ca pentru durerea proprie. Iar aceasta e o cuprindere a altora în sine într-un mod potenţat. "Şi ce este o inimă plină de milă?", întreabă Sfântul Isaac Sirul: "Este o ardere a inimii pentru toată creaţia, pentru oameni, pentru păsări, pentru animale şi pentru orice făptură... Amintirea şi vederea lor îl fac să verse lacrimi. Din mila lui mare şi intensă care-i stăpâneşte inima, şi din multa stăruinţă în aceasta, i se înmoaie inima şi nu mai poate îndura, sau auzi, sau vedea vreo vătămare chiar neînsemnată apărută în vreo făptură. De aceea se roagă în tot ceasul cu lacrimi şi pentru animale şi pentru duşmani şi pentru cei ce-i fac rău"[146].

Din Dumnezeu cel personal iradiază bunătatea, puritatea dezinteresului faţă de Sine, sau a interesului pentru om, sau transparenţa şi comunicabilitatea. Prin aceasta atrage în comuniune cu Sine orice persoană care vrea, transmiţându-i aceeaşi bunătate, transparenţă şi comunicabilitate. Acestei bunătăţi, transparenţe şi comunicabilităţi îi spunem pe de o parte puritate de patimi, pe de alta, virtute. Căci nu poate fi virtute unde e patimă. Patima e orbirea preocupării exclusive de sine. Deci libertatea de patimi, sau nepătimirea, fără de care nu e virtute, nu este insensibilitate, ci supremă sensibilitate pentru alţii. Ca să poţi câştiga o sensibilitate trebuie să suferi, luptând împotriva pasiunilor tale. Numai prin cruce se ajunge la sensibilitatea nepătimirii, sau a virtuţii. Căci virtutea e vieţuirea pentru alţii. După gradul lor, virtuţile capătă diferite numiri. Virtutea iubirii reprezintă bunătatea, transparenţa şi comunicabilitatea în gradul culminant. Ea are concentrate în sine toate virtuţile, sau sensibilitatea nepătimaşă prin excelenţă. E virtutea echivalentă cu îndumnezeirea, care e în ace-

146. Sfântul Isaac Sirul, Cuv. 81, *op. cit.*, p. 306.

lași timp una cu înomenirea culminantă. Numai în Dumnezeu se poate ajunge om deplin, cum arată definiția de la Calcedon.

Dar cea mai înaltă asemănare cu Dumnezeu o atinge sufletul în rugăciune. Căci în rugăciunea adevărată el se unește cu Dumnezeu și s-a curățit de orice alt gând. Prezența lui Dumnezeu în sufletul care se roagă neîncetat, deci în sufletul sfântului, e neîncetată. Acest suflet "strălucește" de prezența dumnezeiască[147]. Transparența sfântului e însăși transparența lui Dumnezeu în el.

c. **Sfințenie și transparență.** Lumina ce o iradiază din ei sfinții e tocmai această transparență a comunicării cu Dumnezeu și cu semenii, a participării la Dumnezeu. Cel mai transparent e Dumnezeu, pentru că El este Cel ce Se comunică cel mai mult. Dar nu poate trăi această transparență a lui Dumnezeu cel ce nu se deschide el însuși comunicării lui Dumnezeu. Cel ce i se deschide ei devine sfânt pentru că devine și el transparent. În general, oamenii când își devin transparenți prin bunătate datorită comunicării cu Dumnezeu, devin sfinți. Și aceasta e condiția adevărat umană din punct de vedere creștin. Cei ce se feresc unii de alții, se feresc pentru că sunt răi. Răul îi face netransparenți, întunecați, nedeschiși, nesinceri, fățarnici. Sfântul este creația cea nouă sau reînnoită, deci luminoasă[148]. Sfântul Simeon Noul Teolog spune că lumina sfințeniei din suflet face și trupul transparent. Dar pe pământ, aceasta se realizează numai în parte. Numai în viața viitoare vor fi și trupurile deplin transparente. "Trupurile sfinților sub lucrarea sufletului unit cu harul, sau împărtășindu-se de lumina dumnezeiască, se sfințesc și devin și ele transparente, prin focul dumnezeiesc, și cu mult mai deosebite și mai cinstite decât alte trupuri. Dar când sufletul iese și se desparte de

147. Idem, Cuv. 23, *op. cit.*, p. 92.

148. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Tratat etic I*, cap. X, *op. cit.*, vol. I, p. 258.

trup, îndată se predă şi acesta corupţiei şi se destramă pe încetul... Căci nu trebuie ca trupurile oamenilor să învie şi să devină incoruptibile, înainte de învierea creaturilor"[149].

Dar transparenţa, care e un efect al copleşirii materiei de către spirit şi care deci în treapta ei culminantă echivalează cu învierea, nu e un fenomen fizic şi de caracter spectacular, ci o comunicare şi iradiere existenţială a iubirii, a interesului pentru ceilalţi oameni şi o participare la durerile şi la neajunsurile vieţii lor. E simpatia vibrantă în cel mai înalt grad. E linişte şi este descoperire a marii iubiri proprii pentru ei – ceea ce îi face pe ceilalţi să poarte mai uşor durerile lor. În această sensibilitate a participării, sfântul îşi trăieşte în gradul cel mai înalt umanitatea sa. Dar această umanitate a sfântului o trăieşte şi cel care se bucură de participarea sfântului la durerile şi problemele sale. În aceasta se revelează şi caracterul personal al sfinţeniei.

d. **Sfinţenia este legată de jertfă şi are caracter interpersonal.** Sfântul Chiril al Alexandriei a legat strâns sfinţenia de jertfire. Cine se transpune în starea de jertfă se transpune în starea de sfinţenie. Cuvântul grec ἱερὸν înseamnă "jertfă" şi "sacru" în acelaşi timp. Prin însuşi faptul că creştinii se dăruiesc lui Dumnezeu sau se jertfesc Lui, ceea ce înseamnă deplina lor dăruire ca subiect Subiectului divin, ei devin sfinţi, sunt învăluiţi în sfinţenia sau în puritatea dăruitoare a lui Dumnezeu, se deschid ei. Dar ei se pot jertfi în mod curat sau total numai dacă se împărtăşesc de jertfa curată sau totală a lui Hristos, Care, jertfindu-Se sau dăruindu-Se ca om într-o totală puritate Tatălui, S-a sfinţit pentru ca şi noi să ne sfinţim, unindu-ne cu El în stare de jertfă. Astfel, sfinţii au intrare la Dumnezeu, sau la comuniunea întru curăţie cu Subiectul suprem: "Şi pentru ei Eu

149. *Ibidem*, p. 204.

Mă sfințesc pe Mine însumi, ca și ei să fie sfințiți întru adevăr" (In 17, 19).

Sfințenia vine astfel din predarea totală a subiectului uman, Persoanei absolute. Numai unei persoane te poți preda. Numai spre ea te poți transcende cu adevărat. În pornirea spre puritatea și delicatețea lăuntrică e implicată pornirea de a fi pur și delicat în relațiile cu ceilalți, de a te preda și deschide lor în mod sincer și total. Dar predarea absolută nu o poți realiza decât în favoarea unei persoane absolute. Și puterea de predare absolută nu o poți primi decât unit cu o persoană absolută care se predă și ea. Numai predându-ne lui Dumnezeu, și numai întrucât reușim să facem aceasta în unire cu Fiul lui Dumnezeu devenit om și predat ca atare lui Dumnezeu, noi putem deveni sfinți, prin predarea noastră absolută, ajutată prin Persoana absolută, prin care ne predăm astfel Persoanei absolute[150]. Deplina comunicabilitate față de Dumnezeu echivalează cu deplina predare către El. Ea e în același timp curăție și transparență pentru Dumnezeu și pentru oameni. Nici un gând contrar lui Dumnezeu și oamenilor nu face pe sfânt să se ascundă, să încerce să se facă impenetrabil, să se mascheze, să joace teatru.

e. **Sfințenia vine de la Persoana absolută.** Sfințenia vine de la Dumnezeu, de la absolutul ca persoană, de la Persoana deplin pură care n-are nici un gând rău împotriva noastră. Dar vine de la El și prin faptul că noi, ca persoane, aspirăm să ne predăm total acestei Persoane absolute, de absolută bunăvoință față de noi, și realizăm această predare prin Fiul lui Dumnezeu care Se predă împreună cu noi, ca om, cu hotărâre absolută. Dacă te-ai preda cu hotărâre absolută numai unei persoane lipsite de caracterul absolut binevoitor și comunicabil, ai face din acea persoană un idol, atribuindu-i puterea unei comunicări de viață pe

150. Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh și Adevăr*, P.G. 68.

care nu o are de fapt. Ca atare, predarea către un idol nu poate fi definitivă, pentru că descoperi curând relativitatea lui, pentru că în afară de aceea nu ai în tine puterea predării absolute şi nu o poţi avea nici de la o altă persoană asemenea ţie, care ca atare e lipsită de puterea bunăvoirii şi comunicării absolute. Puterea predării totale îţi vine din primirea acestei predări cu iubirea absolută, îţi vine din întâmpinarea iubirii absolute a persoanei căreia i te predai.

Sfinţenia vine numai de la o Persoană absolută, şi pentru faptul că numai în faţa Ei te poţi ruşina în mod absolut şi poţi simţi îndemnul spre o puritate sau sinceritate şi transparenţă absolută, datorită puterii absolute şi deci purităţii absolute cu care te întâmpină. În faţa unui "absolut" impersonal, nu te poţi ruşina; în faţa unei persoane neabsolute nu te poţi ruşina în modul cutremurător, absolut, cum te cutremuri în faţa Celui Unuia Sfânt şi atotiubitor, sau în faţa unei persoane prin care transpare Cel Unul Sfânt, pentru că o persoană neabsolută are prin ea însăşi atâtea imperfecţiuni, atâtea reţineri în comunicabilitatea ei, care o ţin la nivelul tău. Numai iertarea de la Persoana absolută îţi poate da liniştirea totală şi definitivă a conştiinţei prin curăţirea reală a păcatelor. Şi numai printr-o persoană care vorbeşte în numele lui Dumnezeu şi confirmă prin smerenia ei că numai Dumnezeu vorbeşte prin ea. Numai un absolut ca persoană poate fi curat prin fiinţă şi te poate întâmpina cu delicateţea purităţii totale. Dacă în păgânism sacrul era o calitate a lucrurilor, în Vechiul Testament el a devenit o calitate a Persoanei absolute şi în oarecare măsură a întregului popor format din persoane, iar în creştinism, încă mai mult, şi a persoanei umane, în măsura în care aceasta se umple de Duhul Sfânt. Şi aceasta, datorită faptului că Persoana absolută a devenit în Hristos şi persoana umanului, comunicând celor ce cred în El pe Duhul Său cel Sfânt, sau sălăşluindu-Se prin aceasta Ea însăşi în ei.

Unui absolut impersonal nu i se poate atribui curățenia în sens propriu, pentru că însăși curățenia este și o chestiune de intenție, de gânduri, de interioritate subiectivă, de delicatețe în raport cu alte persoane, în actele conștiente. Și numai un absolut ca persoană poate fi curat definitiv și total prin sine însuși, pentru că e curat prin ființă, și nu prin efort, nu în sens mărginit. Numai o persoană ne poate atrage, ne poate trezi un interes real, pentru că ni se poate preda și i ne putem preda într-o totală delicatețe. Și numai o persoană absolută ne poate atrage interesul absolut și poate exercita asupra noastră o atracție absolută, voită, și ca atare ne poate face să i ne predăm într-o sinceritate absolută, să ne "consacrăm" ei.

Predarea aceasta către Persoana absolută este o autojertfire sfințitoare, pentru că e o autotranscendere peste tot ce este relativ. Orice ființă umană care se înalță peste sine spre Persoana supremă și I se dăruiește Aceleia renunță la sine, călcând peste ceea ce este egoist, meschin, interes îngust, poftă îndreptată pasionat spre un lucru mărginit, deci se sfințește intrând prin Aceea într-o dezmărginire și libertate deplină. Se sfințește pentru că se uită pe sine, se înalță peste sine, în comunicarea cu adevărat liberă a sa cu Persoana absolută și din puterea Acesteia care-i vine din partea Ei întru întâmpinare. Dar întrucât prin aceasta se realizează pe sine în modul cel mai autentic, se poate spune că, din punct de vedere al învățăturii noastre, sfințenia e realizarea cea mai proprie a umanului, descoperirea și punerea în valoare a sanctuarului celui mai intim al lui[151].

Dacă ființa umană devine sfântă întrucât se dăruiește sau se consacră Persoanei supreme și slujirii binelui curat, adevărului și dreptății voite de Ea, actul "consacrării" sau al "jertfirii" e un act de preot. Toți cei ce se jertfesc sau se dăruiesc Persoanei supreme sunt preoți și se sfințesc prin

151. H. Mühlen, *Entsakralisierung*, ed. cit., p. 10.

oferirea lor lui Dumnezeu[152]. Iar dăruindu-se pe ei înşişi, dăruiesc toată lumea cu care sunt legaţi – deci o sfinţesc[153]. Cel ce se sfinţeşte îi ajută pe toţi cu care ajunge în contact să se sfinţească, atrăgându-i într-o relaţie delicată, transparentă, curată în simţiri şi în gânduri.

Elementele şi obiectele sfinţite în biserică primesc o sfinţenie, şi ele, prin relaţia acestor persoane cu ele în Dumnezeu, dar nu în mod exclusiv pentru ele, care să le separe de celelalte elemente ale lumii, ca de un domeniu profan. Ele sunt sfinţite pentru toate obiectele şi lucrurile din lume, în mod reprezentativ. Cei ce le dăruiesc lui Dumnezeu se poartă delicat cu ele, pentru că sunt darurile date de Dumnezeu, întoarse de ei Lui, cu mulţumită. Dar delicateţea comportării noastre cu ele ne dă putinţa să dobândim aceeaşi purtare cu toate, ne deschide ochii să vedem în toate lucrurile, darurile lui Dumnezeu, pe care trebuie să le folosim cu sfială, puritate şi recunoştinţă. Prin pâinea, apa, vinul, untdelemnul, grâul, sfinţite în biserici, se sfinţesc toată pâinea, apa, vinul, întrebuinţate de oameni în viaţa lor. Credinciosul ortodox face cu sfială semnul crucii pe pâine când o începe, conştient că e darul lui Dumnezeu. Toţi credincioşii se roagă când se aşază la masă. Toate sunt introduse în relaţia lor cu Dumnezeu. Biserica Ortodoxă are slujbe speciale de sfinţire a fântânilor, a câmpului, a curţilor, a caselor, a animalelor. Pâinea euharistică proiectează o aură de sfinţenie peste orice pâine. Iar preoţii primesc o sfinţire în calitate de slujitori ai sfinţirii tuturor, ca puncte active prin care se prilejuieşte intrarea tuturor în comuniunea sfinţitoare cu Hristos, Persoana divino-umană, ca factor de relaţii curate între toţi oamenii.

f. **Sfinţenia este realizarea deplină a umanului.** Sfântul, prin autodăruirea sa lui Hristos, prin comuniunea sa cu El

152. Al. Schmemann, *For the Life of the World*, New York, 1963, p. 69.
153. *Ibid.*, p. 3.

și prin El cu toți oamenii, într-un mod eliberat de orice gând și interes ascuns, restaurează în mod deplin umanitatea sa.

Dar cum se arată aceasta în mod concret? În sfânt nu există nimic trivial, nimic grosolan, nimic josnic, nimic afectat, nimic nesincer. În el se actualizează în grad culminant delicatețea, sensibilitatea, transparența, puritatea, sfiala, atenția față de taina semenilor, atât de proprie umanului, pentru că le aduce din comunicarea sa cu Persoana supremă. El sesizează stările de suflet ale celorlalți și se ferește de tot ce le-ar contraria, deși nu se ferește de a-i ajuta să depășească slăbiciunile lor. El citește cea mai puțin articulată trebuință a altora, și o împlinește prompt, dar și impuritățile lor oricât de abil ascunse, exercitând o acțiune purificatoare, chiar prin puterea delicată a purității sale. Din el iradiază continuu un duh de dăruire, de jertfelnicie față de toți, fără nici o grijă de sine, un duh care încălzește pe ceilalți și le dă siguranța că nu sunt singuri. El e mielul nevinovat gata de jertfa conștientă de sine și zidul neclintit care oferă un sprijin neînșelător.

Și totuși nu există cineva mai smerit, mai simplu, mai neartificial, mai neteatral, mai neprefăcut, mai "natural" în comportarea sa, acceptând tot ce-i adevărat omenesc, creând o atmosferă de familiaritate curată. Sfântul a depășit orice dualitate în sine, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul[154]. Sfântul a depășit lupta între suflet și trup, divergența între bunele intenții și faptele necorespunzătoare, între aparențele înșelătoare și gândurile ascunse, între ceea ce pretinde să fie și ceea ce este de fapt. El s-a simplificat astfel, pentru că s-a predat întreg lui Dumnezeu. De aceea se poate preda întreg în comunicarea cu ceilalți.

El dă curaj totdeauna, reducând uneori nălucirile produse de temeri, de mândrie, de pasiuni, printr-un umor de aceeași delicatețe. El zâmbește, dar nu râde sarcastic; e

154. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1193-1196.

serios, dar nu înfricoşat. Acordă un preţ persoanelor celor mai umile, socotindu-le pe toate mari taine create de Dumnezeu şi destinate veşnicei comuniuni cu El. Sfântul se face prin smerenie aproape neobservat, apărând când e nevoie de o mângâiere, de o încurajare, de un ajutor. Nu există greutate de neînvins pentru el, pentru că el crede ferm în ajutorul lui Dumnezeu, cerut prin rugăciune. El este cea mai umană şi cea mai smerită fiinţă şi, în acelaşi timp, o apariţie neobişnuită, uimitoare, prilejuind celorlalţi sentimentul descoperirii umanului firesc în el şi în ei. Este cel mai apropiat şi, în acelaşi timp, fără să vrea, cel mai impunător, cel ce atrage atenţia cel mai mult. Îţi devine cel mai intim dintre toţi şi cel mai înţelegător şi te simţi cum nu se poate mai la larg lângă el şi în acelaşi timp te strâmtorează, făcându-te să-ţi vezi insuficienţele morale şi greşelile. Te copleşeşte cu măreţia simplă a purităţii şi cu căldura bunătăţii lui şi te face să te ruşinezi de nivelul tău coborât de la umanitatea adevărată, de impuritatea, artificialitatea, superficialitatea, duplicitatea ta, care ies puternic în relief în comparaţia ce o faci, fără să vrei, între tine şi el. Nu exercită nici o forţă lumească, nu dă nici o poruncă cu severitate, dar simţi în el o fermitate neîncovoiată în convingerile lui, în viaţa lui, în sfaturile ce le dă, încât părerea lui despre ceea ce ar trebui să faci, exprimată cu delicateţe, sau cu o privire discretă, îţi devine o poruncă pentru a cărei împlinire eşti în stare de orice efort şi sacrificiu.

g. **În delicateţea sfântului se simte puterea lui Dumnezeu.** În delicateţea sfântului este transparentă autoritatea lui Dumnezeu. În acelaşi timp recomandarea lui îţi dă o putere care te eliberează de neputinţa în care te aflai, de neîncrederea ce o aveai în tine, pentru că o simţi ca o putere dumnezeiască. Simţi că el îţi dă lumină şi putere din ultimul izvor de lumină şi de putere, cu o bunătate din ultimul izvor de bunătate, care vrea să te mântuiască. Te temi de privirea lui în sufletul tău, cum te temi de desco-

perirea adevărului din partea unui medic de neîndoielnică destoinicie și prietenie, dar o aștepți ca pe aceea a celui din urmă, pentru că știi că-ți va da, odată cu diagnosticul, și leacul sigur al salvării tale dintr-o boală, care simțeai că este spre moarte. În extrema lui delicatețe, blândețe și smerenie, simți o putere ajutătoare pe care nici o putere din lume nu o poate încovoia, putere ce-i vine de la Dumnezeu, din predarea sa totală lui Dumnezeu și din voința de a sluji semenilor, din porunca și cu trimiterea lui Dumnezeu, ca să se mântuiască. Cine se apropie de sfânt, descoperă în el piscul bunătății, al purității și al puterii duhovnicești, acoperit de vălul smereniei. Trebuie să te străduiești ca să descoperi faptele mari ale ascezei și iubirii lui de oameni, dar înălțimea lui se impune prin aerul de bunătate și de puritate ce-l înconjoară. El e ilustrarea măreției și puterii în chenoză.

Din sfânt iradiază o imperturbabilă liniște și pace și, în același timp, o participare până la lacrimi la durerea celorlalți. El e înrădăcinat în stabilitatea iubitoare și suferitoare a lui Dumnezeu cel întrupat și se odihnește în eternitatea puterii și bunătății lui Dumnezeu, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, fiind întreg imprimat de prezența lui Dumnezeu, asemenea lui Melchisedec[155]. Dar eternitatea neclintirii lui în dragostea de Dumnezeu și de oameni nu exclude participarea lui la durerile oamenilor, așa cum nici Hristos nu încetează de a aduce jertfa Sa pentru ei și nici îngerii nu încetează de a le oferi continuu asistența lor. Căci persistența în iubirea suferitoare și ajutătoare este și ea o eternitate. Aceasta e "odihna", sau stabilitatea, sau "sabatul" în care au intrat sfinții (Evr. 3, 18; 4, 11), ca unii ce au ieșit din Egiptul pasiunilor, iar nu sabatul nirvanei nesimțitoare. Căci odihna sfântului în eternitatea neclintitei iubiri de oameni a lui Dumnezeu are forța de a atrage și pe

155. *Ibidem*, P.G. cit., col. 1144.

alţii spre ea şi de a ajuta astfel să-şi învingă cu curaj durerea, să nu sucombe în disperare.

Astfel sfântul e un înainte-mergător şi un ajutător al celorlalţi în drumul spre viitorul desăvârşirii eshatologice.

El a biruit oarecum timpul, fiind puternic prezent în timp. Prin aceasta, a câştigat o maximă asemănare cu Dumnezeu, având pe Dumnezeu în sine, cu neclintirea Lui în bine şi în iubirea de oameni. Sfântul a ajuns în Dumnezeu şi la deplinătatea esenţei umane. El a ajuns la identitatea esenţei umane cu existenţa, cum spune Evdokimov[156].

Sfântul reprezintă umanul purificat, prin a cărui subţirime spiritual-corporală transpare modelul său de infinită bunătate şi putere, care e Dumnezeu. El e chipul restabilit al absolutului viu şi personal, un vârf ameţitor de apropiat şi ameţitor de înalt sau de sublim al umanităţii, capabil de un dialog complet deschis şi neîntrerupt cu comuniunea treimică.

Sfântul anticipează zările umanităţii eterne, desăvârşite. Prin feţele tuturor sfinţilor transpare faţa lui Hristos, faţa de model a tuturor feţelor umane. Sfinţii revelează în ei şi fac eficientă umanitatea culminantă a lui Hristos, ca nişte ipostazieri ale ei. Ba mai mult: întrucât umanitatea adevărată e chipul lui Dumnezeu, ei revelează pe Dumnezeu în forma umană, pe Dumnezeu înomenit.

h. **Sfinţenia îşi are izvorul în tripersonalitatea lui Dumnezeu şi în Hristos.** Dacă sfinţenia e transparenţa pură, comunicantă, a unei persoane pentru altă persoană, sfinţenia îşi are izvorul ultim în tripersonalitatea lui Dumnezeu. Subiectul sfinţeniei nu poate fi decât o persoană în relaţia ei pură cu altă persoană. Sfinţenia se realizează în puritatea şi delicateţea relaţiei desăvârşite a unei persoane faţă de altă persoană. Căci puritatea şi delicateţea sunt, în alţi termeni, fidelitatea, transparenţa şi atenţia totală a unei per-

156. *La femme et le salut du monde*, ed. cit., p. 221.

soane față de altele, autotranscenderea totală spre acelea. Fidelitatea și autotranscenderea aceasta își au gradul suprem din eternitate între Persoanele divine. Duhul, ca Duh al Tatălui și al Fiului, ca același Duh în Amândoi, exprimând ca persoană această fidelitate desăvârșită între Amândoi, se numește în mod special Sfânt.

Din perfecțiunea fidelității și atenției reciproce treimice ni se împărtășește puterea fidelității și atenției prin Duhul Sfânt și nouă, în primul rând față de Dumnezeu și, prin aceasta, și între noi. De aceea, cel ce se dedică cu fidelitate lui Dumnezeu se "consacră", se "sfințește", iar aceasta se realizează prin primirea Duhului Sfânt și totdeauna pentru Dumnezeu și pentru misiunea aducerii altor oameni la Dumnezeu. Aceasta ne face să fim într-un Duh cu Tatăl și cu Fiul. Se pot consacra și lucruri, spre întrebuințarea lor fidelă pentru Dumnezeu. Dar cel ce le întrebuințează fidel pentru Dumnezeu e omul care crede. Prin el se manifestă credincioșia totală a omului față de Dumnezeu și calitatea lui de delegat de Dumnezeu cu administrarea lucrurilor spre lauda lui Dumnezeu și spre mântuirea semenilor. Căci cel total fidel lui Dumnezeu devine total fidel și semenilor, încadrând fidelitatea sa față de semeni în fidelitatea sa față de Dumnezeu, cum a făcut Hristos: "Eu Mă sfințesc pe Mine pentru ei". Omul poate să devină total fidel lui Dumnezeu, din fidelitatea lui Hristos față de el: "Fiți sfinți, precum Eu, Dumnezeul vostru, sfânt sunt". De aceea se aseamănă legătura omului cu Dumnezeu cu legătura dintre mireasă și mire. Iar Biserica e sfântă prin faptul că e mireasa fidelă a lui Hristos. Poporul Israel se întina când uita de fidelitatea față de Dumnezeu, când făcea netransparentă prezența lui Dumnezeu prin el.

Dar cel care e total fidel lui Dumnezeu și, prin aceasta, și semenilor, e umanizat, sau sensibilizat ca om într-un grad superior. De aceea a se sfinți înseamnă a se umaniza și orice adevărată umanizare e în același timp sfințire.

Sfinţenia deplină, preoţia deplină a omului s-a realizat în Hristos. Iar prin aceasta, şi umanizarea s-a realizat în El în gradul suprem. Pentru că Hristos S-a dăruit total lui Dumnezeu, prin viaţa Sa de ascultare fără compromis şi prin jertfa Sa. Dar tocmai prin aceasta S-a dăruit tot aşa de total şi nouă. El S-a aşezat ca om în aceeaşi transparenţă şi fidelitate faţă de Dumnezeu şi faţă de noi, în care este ca Dumnezeu, dar într-o transparenţă deplin accesibilă nouă. În Hristos a coborât printre noi fidelitatea intertreimică într-o Persoană divină, pentru ca să devină proprie şi umanităţii asumate, ca fidelitate faţă de Dumnezeu şi faţă de noi, şi să ne comunice şi nouă puterea Ei, aşa ca şi noi să ne-o însuşim în amândouă direcţiile. Pentru aceea Ipostasul divin al fidelităţii desăvârşite eterne a devenit şi Ipostas al umanităţii sau şi Ipostasul uman al acestei fidelităţi.

El ne transmite această putere a fidelităţii prin Duhul Sfânt, Care, din Treime, a trecut şi în El ca om. În jertfa Lui e puterea jertfei noastre, în preoţia Lui, puterea preoţiei noastre. Chiar în întruparea Lui se realizează o predare extremă a umanului. "Dat fiind că omul nu e decât în măsura în care se părăseşte (se sfinţeşte, am zice noi), întruparea Fiului lui Dumnezeu (în Care umanitatea acceptă o depăşire de sine, primind ca ipostas al ei Ipostasul divin, pentru a se face deplin transparentă şi locaş al transparenţei umane generale, *n.n.*) se prezintă ca supremul şi unicul caz al desăvârşirii esenţiale a umanităţii"[157].

Fiind sfinţenia supremă în forma umană, Hristos e şi omul pentru oameni în gradul suprem şi exemplar. Dacă sfântul e un om *pentru* oameni, întrucât e în primul rând un om *pentru* Dumnezeu, Hristos e omul pentru oameni în gradul suprem, nu pentru ca să ne dispenseze pe noi de datoria sfinţirii, ci pentru ca să dobândim şi noi sfinţenia

157. Karl Rahner, Considérations générales sur la christologie, în *Problèmes actuels de christologie*, Travaux du Symposion de l' Arbresle, 1961, recueillis par ed. Brousse et J. Latour, Paris, Desclée, 1964, p. 21-22.

sau fidelitatea activă față de Dumnezeu și față de semenii noștri.

În opera sa *Închinare în Duh și adevăr*, Sfântul Chiril din Alexandria a pus în relief faptul că noi nu putem deveni sfinți decât în Hristos, întrucât El ne ia în Sine în starea Sa de jertfă adusă lui Dumnezeu și întrucât ne insuflă același act și aceeași stare de jertfă, sau de autotranscendere, sau de fidelitate totală față de Dumnezeu, în care Se află El însuși.

Prin Hristos, sfințenia ca supremă transparență reciprocă a Persoanelor Sfintei Treimi ni se comunică nouă ca sensibilitate desăvârșită a relației dintre persoana umană și Dumnezeu și, prin aceasta, și între persoanele umane.

Dumnezeu vrea ca toată lumea să se umple de sfinți, toată lumea să se sfințească, pentru ca sfințenia Lui să se facă văzută și slăvită peste tot în lume, devenind cer nou și pământ nou, în care locuiește dreptatea, sau fidelitatea, sau deschiderea, sau sfințenia, prin extensiunea ei din Sfânta Treime.

Ortodoxia crede că prin spiritualitate, prin pătrunderea energiilor necreate în lume, lumea se transfigurează datorită și eforturilor ce le fac credincioșii, întăriți de aceste energii, spre sfințenie. Căci în aceste energii, devenite și ale oamenilor, Se face transparent Dumnezeu, Cel în Treime.

Numai în experiența sfințeniei, firea noastră, umplându-se de prezența eficientă a lui Dumnezeu, are nu numai o cunoaștere teoretică a lui Dumnezeu, ci o cunoaștere prin experiență a prezenței, a puterii și a iubirii Lui. "Urmăriți pacea cu toți și sfințenia, fără de care nimeni nu va vedea pe Dumnezeu" (Evr. 12, 14). În felul acesta, cel ce se află în sfințenie se află în adevăr, în cunoașterea prin experiență a lui Dumnezeu, în Dumnezeu însuși, adevărul care-i sfințește. "Sfințește-i pe ei întru adevărul Tău" (In 17, 17). "Eu Mă sfințesc pe Mine întru adevăr, ca să fie și ei sfințiți întru adevăr" (In 17, 19). Sfinții cunosc pe Dumnezeu în

prezenţa Lui lucrătoare în ei şi în toată lumea. Îl cunosc în dulceaţa bunătăţii şi a păcii, în puterea Lui de transformare şi de transfigurare şi desăvârşire în ei înşişi şi în toate. Sfinţenia nu este ceva static şi individual, ci un proces de nesfârşită umanizare creştină prin îndumnezeire, ce se realizează în relaţiile dintre oameni şi Dumnezeu, dintre oamenii înşişi şi dintre ei şi cosmosul întreg.

4. Bunătatea şi iubirea lui Dumnezeu şi participarea noastră la ele

Dionisie Areopagitul socoteşte că cea mai proprie numire ce se cuvine subzistenţei divine, care o şi deosebeşte de toate, este aceea de bunătate, sau de bunătate suprabună. De aceea, chiar prin existenţa sau supraexistenţa ei, ea extinde binele, ca bine esenţial (τῷ εἶναι ἀγαθόν, τὸ οὐσιωδὲς ἀγαθόν), la toate existenţele, aşa cum soarele luminează toate nu în baza unei hotărâri, ci prin însăşi existenţa lui. Prin razele bunătăţii Soarelui supraexistent sunt toate: esenţe, puteri, lucrări, de la cele mai înalte şi spirituale, la cele mai de jos şi materiale. Prin razele acestei bunătăţi se menţin toate într-o unitate şi progresează în bine[158]. Binele suprabun dă existenţa şi forma tuturor. În El e ceea ce e mai presus de esenţă, de viaţă şi de înţelepciune, sau de minte. Chiar ceea ce nu e încă în bine, sau nu e deplin, tinde spre bine şi se străduieşte să ajungă să fie şi el în bine, mai presus de fiinţă[159].

Din toată concepţia lui Dionisie despre deosebirea între supraexistenţa dumnezeiască şi existenţele ce-şi au originea în ea, se vede că el nu socoteşte că existenţa de toate gradele se extinde ca un bine din Dumnezeirea supraexistentă printr-o emanaţie în sensul neoplatonic panteist, ci în sensul că Dumnezeirea procedează la actul creaţiei dato-

158. *De divinis nominibus*, cap. IV, § I, P.G. 3, col. 693.
159. *Ibidem*, cap. IV, § II, col. 697.

rită bunătății supraexistente și în sensul că această creație nu poate fi decât bună, odată ce și Dumnezeirea este bună prin însăși existența sau supraexistența Ei. Dionisie o spune aceasta și într-un mod mai direct, când declară că Dumnezeu "iese din Sine prin proniile Sale față de toate"[160]. Dar proniile sunt acte voite.

Dionisie vorbește de mișcarea prin care Dumnezeu iese afară din Sine, după ce toate sunt aduse la existență. Atunci El e atras oarecum de ale Sale, sau Dumnezeu Cel neieșit din Sine e atras de prezența Lui ieșită din Sine, aflată în creaturi.

Dionisie Areopagitul nu face deosebire între bunătate, iubire *(agape)* și *eros*. "Acest bine e lăudat de sfințiții cuvântători de Dumnezeu și ca frumos și ca frumusețe, și ca iubire și iubit"[161]. "Mie mi se pare că cuvântătorii de Dumnezeu socotesc că iubirea și erosul exprimă în comun același lucru"[162]. "Cei ce ascultă în chip drept cele dumnezeiești consideră că sfințiții cuvântători de Dumnezeu acordă același înțeles numirii de iubire și de *eros*, potrivit revelațiilor dumnezeiești. Acest nume indică puterea care unifică și leagă și conservă frumos și bine, preexistând în *frumos* și *bine* și răspândindu-se din frumos și bine"[163].

Forța unificatoare a binelui, sau a iubirii, sau a erosului, stă în faptul că erosul dumnezeiesc este extatic, "nelăsând pe cei ce se iubesc să fie ai lor, ci ai celor iubiți"[164].

160. *Ibidem*, cap. IV, § XIII, P.G. cit., col. 712 B.

161. *Ibidem*, cap. IV, § VII, P.G. cit., col. 701.

162. *Ibidem*, cap. IV, § XII, P.G. cit., col. 709.

163. *Ibid.* Dionisie nu știe de deosebirea ce o fac teologii protestanți (de ex. Nygren) între *eros* și *agape*, socotind pe primul ca atracția naturală ce o simt făpturile spre Dumnezeu, iar pe ultima ca aplecarea binevoitoare a lui Dumnezeu spre ele și atribuind Părinților bisericești un platonism contrar creștinismului, întrucât uită de iubirea lui Dumnezeu, care se apleacă la făpturi (*agape*). Lăsăm la o parte faptul că în această deosebire se ascunde critica protestantă la adresa gândirii patristice, în numele unei concepții exagerate despre păcătoșenia omului.

164. *Ibidem*, cap. IV, § XIII, P.G. cit., col. 71.

Pornirea aceasta, fie că e numită *bine*, fie *agape*, fie *eros*, îndeamnă nu numai făptura spre Dumnezeu, ci şi pe Dumnezeu spre făptură. Propriu-zis, îndeamnă întâi şi mai mult pe Dumnezeu spre făptură. Textele lui Dionisie în acest sens sunt atât de clare, că nu dau nici un temei interpretării protestante, că prin *eros* numai făptura e atrasă spre Dumnezeu şi deci mântuirea ar fi o operă naturală a făpturii. Făptura tinde şi ea spre Dumnezeu numai pentru că îşi are originea în Dumnezeu, Care a sădit în ea această pornire. Dar întrucât păcatul a slăbit-o, era necesar ca ea să fie refăcută de harul erosului sau al iubirii dumnezeieşti. Prin *eros* se exprimă deci aceeaşi coborâre a lui Dumnezeu la creaturi, care se exprimă şi prin iubire *(agape)*.

Iubirea dumnezeiască e deci mişcarea lui Dumnezeu spre făpturi, spre unirea cu ele. Dar ca să fie mişcare spre cineva, trebuie să existe o astfel de mişcare eternă în Dumnezeu. Dacă în general erosul înseamnă mişcarea plină de dor din două părţi, el nu poate exista acolo unde numai una din părţi e persoană, iar cealaltă e obiect pasiv al doririi şi iubirii.

Aceasta înseamnă că în Dumnezeu e o comunitate de persoane între care se manifestă iubirea. Iubirea în Dumnezeu ar implica şi ea o mişcare de la o Persoană spre Cealaltă. Dar întrucât în Dumnezeu nu e o mişcare pentru depăşirea unui grad de iubire spre un grad mai intens şi deci spre depăşirea unei distanţe ce mai există între Persoanele divine, sau spre o mai deplină unire între Ele, mişcarea iubirii în Dumnezeu e unită într-un mod paradoxal cu nemişcarea. O spune aceasta însuşi Dionisie Areopagitul, declarând că Dumnezeu e mai presus nu numai de mişcare, ci şi de nemişcare[165]; cum o va spune şi Sfântul Maxim, comentatorul lui, şi anume că Dumnezeu nu trebuie să fie gândit în nemişcarea pe care o cunoaştem sau ne-o

165. *Ibidem*, cap. IV, § X, P.G. cit., col. 705 C.

putem închipui noi. El precizează: "Apoi, Dumnezeu nici nu Se mișcă propriu-zis întru totul, nici nu stă întru totul, căci acest lucru e propriu celor ce sunt mărginite după fire și au un început al existenței..., pentru faptul că – după fire – este mai presus de orice mișcare și stabilitate"[166].

Dar încă Sfântul Grigorie de Nyssa spusese: "Căci acesta este paradoxul suprem între toate: cum pot fi mișcarea și odihna același lucru?"[167]. Fiecare Persoană divină iese din Sine în mod total la Celelalte. Dar tocmai prin aceasta nu face o mișcare pentru a realiza o ieșire mai mare. Pentru că e în mod total la Celelalte sau Le are în Sine pe Celelalte. Fiind în aceeași mișcare integrală, se poate spune că sunt nemișcate. Dar întrucât Ele nu Se confundă, iubirea e totuși o ieșire, deci o mișcare de la Una la Alta. E o persistență în aceeași ieșire, aflată permanent la capătul doririi ei, la celelalte Persoane.

În această ieșire reciprocă totală și de aceea stabilă a Persoanelor dumnezeiești e dată posibilitatea mișcării Lor comune spre făpturile personale, realizându-se iubirea ca ieșire a Fiecăreia, la Cealaltă. Dumnezeu dorește să ajungă la persoana creată, sau la unirea Lui cu ea, nu numai prin extazul Lui spre ea, ci și prin extazul ei spre El. Deși făptura prin ființa ei este în El, prin iubirea ei insuficientă ea este încă la o depărtare de El și, de aceea, El face o chenoză coborându-Se spre ea și acceptând ca ea să se afle la o anumită distanță de El, la a cărei micșorare să contribuie și ea prin voia ei. Căci pentru a realiza o iubire și cu ființa creată, Dumnezeu a adus la existență nu numai o lume de obiecte, ci și o lume de subiecte, care sunt față de El la o distanță pe care o pot micșora sau mări.

Dumnezeu vrea să depășească intervalul (diastaza) dintre El și aceste persoane nu numai prin mișcarea Sa, ci și

166. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1221 B.
167. *Viața lui Moise*, P.G. 44, col. 405 C.

prin mişcarea lor liberă spre El. Căci atâta timp cât creatura manifestă o voie neconcordantă cu voia Lui, rămâne distanţa între El şi ea[168]. Mişcându-se spre Dumnezeu, creatura îşi pune de acord voia cu firea ei, în care Dumnezeu a sădit dorinţa iubirii faţă de El şi puterea de a se mişca spre El. Dar aceasta e o fire căreia Dumnezeu i-a redat "puterile" ei originare, nepătate, sau "puterea iubirii, prin care poate realiza unirea cu Dumnezeu şi cu semenii, întrucât se opune iubirii de sine"[169].

Astfel, pe de o parte Dumnezeu pune puterea Sa în mişcare în relaţie cu făpturile, pe de alta, le insuflă, prin această mişcare a iubirii Sale faţă de ele, iubirea lor faţă de El, după ce prin creaţie le-a dat această capacitate, iar prin harul lui Hristos a restabilit-o. Dumnezeu aducându-le la existenţă şi înzestrându-le cu atâtea daruri, între care şi al cunoaşterii, Se vădeşte în faţa lor vrednic de iubit, iar aceasta este încă o formă prin care le pune în mişcarea de iubire faţă de El. Totuşi, această mişcare slăbind prin păcat, era nevoie de noi ieşiri ale lui Dumnezeu la ele, ca să restabilească mişcarea lor spre El. Propriu-zis este greu de separat între crearea iubirii în ele, prin faptul că le apare vrednic de iubit prin darurile ce li le dă prin actul creaţiei, între lucrarea providenţei şi a refacerii puterilor lor şi între noua şi permanenta Sa ieşire iubitoare la ele în Hristos. Toate aceste trei feluri de ieşire sunt manifestări ale iubirii Sale faţă de făpturi, dar, în acelaşi timp, acţiuni prin care Se face vrednic de iubit de către ele şi deci acţiuni care produc iubirea lor faţă de El.

Din iubirea lui Dumnezeu faţă de făpturi răsare iubirea lor faţă de El şi deci iubirea lor faţă de El nu poate fi despărţită de iubirea Lui faţă de ele. De aceea Sfinţii Părinţi nu fac o deosebire între ele. Iubirea făpturilor faţă de Dum-

168. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ep. II către Ioan Cubicularul. Despre iubire*, P.G. 91, col. 396.

169. *Ibidem*, col. 397.

nezeu este darul lui Dumnezeu, produs de iubirea lui Dumnezeu față de ele, care se întoarce cu rodul iubirii lor spre Dumnezeu. Iubirea prin care ele însele se mișcă spre El este iubirea prin care Dumnezeu le mișcă spre El.

Două persoane care se iubesc nu mai știu ce are în această iubire fiecare de la sine și ce este de la cealaltă. Dacă cealaltă n-ar iubi-o, n-ar avea nici ea putere să o iubească; și dacă ea n-ar iubi-o, n-ar avea nici cealaltă putere să o iubească. Fiecare o face pe cealaltă aptă să o iubească prin iubirea ei și în același timp printr-o atracție ce o exercită asupra aceleia. Dar însăși atracția exercitată asupra aceleia provine din iubirea ei față de aceea.

"Dar ce voiesc cuvântătorii de Dumnezeu, numindu-L pe El când *eros* și *iubire*, când îndrăgit și iubit? Prima Îl are pe El cauzator, producător și născător. A doua este El însuși. Prin prima se mișcă, prin a doua mișcă. Iubirea se produce și se mișcă pe ea însăși, dar și în favorul ei înseși. Astfel Îl numesc iubit și îndrăgit, ca frumos și bun; iar eros și iubire, ca putere mișcătoare și aducătoare spre Sine, singurul frumos și bun prin Sine, ca o manifestare a Sa prin Sine".

Însă și în această ieșire, El iese printr-o putere care totuși rămâne neieșită din Sine. "Am îndrăznit să spunem de dragul adevărului și aceasta, că Însuși Cauzatorul tuturor iese din Sine, pentru supraabundența bunătății Sale iubitoare (δι' ὑπερβολὴν τῆς ἀγαθότητος), prin proniile Sale față de toate cele ce sunt, și e fermecat oarecum de bunătate, de iubire și de eros, și din starea Sa ridicată peste toate Se coboară spre cea aflată în toate printr-o putere extatică supraființială care nu iese din Sine"[170].

Cea mai deplină ieșire iubitoare la făpturi a făcut-o Dumnezeu prin întruparea Fiului Său, Care a asumat natura umană. Dar în același timp Fiul a umplut natura umană de iubirea Sa divină față de Tatăl. Duhul Sfânt ne unește

170. *De divinis nominibus*, cap. IV, § XIII, P.G. 3, col. 712 B.

prin iubire cu Dumnezeu şi între noi, făcându-Se purtătorul iubirii de la Dumnezeu la noi şi de la noi la Dumnezeu şi între noi înşine, aşa cum e Fiul Său cel întrupat. El ne mişcă din interior prin iubirea Sa pe care o are de la Tatăl, aducându-ne iubirea Tatălui şi iubirea dintre El şi Tatăl, şi în acelaşi timp sădindu-ne şi nouă iubirea Sa faţă de Tatăl şi faţă de toţi oamenii.

În viaţa pământească suntem pe drum spre iubirea desăvârşită de Dumnezeu şi de semeni. La iubirea şi la unirea desăvârşită cu Dumnezeu şi cu semenii vom ajunge în viaţa viitoare, dacă ne vom strădui în viaţa de aici. Creaţia se află pe drumul iubirii, primindu-şi puterea din iubirea treimică şi înaintând spre desăvârşirea ei în unirea cu Sfânta Treime şi cu toţi oamenii.

III

Sfânta Treime, structura supremei iubiri

A
Taina Sfintei Treimi, în general

1. Implicarea Sfintei Treimi în iubirea divină

Iubirea presupune totdeauna două eu-uri care se iubesc sau un eu care iubeşte şi un altul care primeşte iubirea, sau de care cel ce iubeşte ştie că e conştient de iubirea lui. Şi aceasta, într-o reciprocitate. Dar în acelaşi timp iubirea uneşte cele două eu-uri în proporţie cu iubirea dintre ele, fără să le confunde, căci aceasta ar pune capăt iubirii. Deci iubirea desăvârşită uneşte paradoxal aceste două lucruri: mai multe eu-uri care se iubesc, rămânând neconfundate, şi o unitate maximă între ele. Fără existenţa unei iubiri desăvârşite şi veşnice nu se poate explica iubirea din lume şi nu se vede nici scopul lumii. Iubirea din lume presupune ca origine şi scop iubirea eternă şi desăvârşită între mai multe Persoane divine. Iubirea aceasta nu produce Persoanele divine, cum se afirmă în teologia catolică, ci Le presupune. Altfel s-ar putea concepe o iubire impersonală producând şi destrămând şi persoanele umane. Persoanele divine Se menţin desăvârşite din eternitate, căci iubirea Lor e iubirea desăvârşită, care nu poate spori comuniunea dintre Ele. În acest caz, s-ar fi pornit de la extrema despărţire, de la neiubire. Iubirea presupune o fiinţă comună în trei persoane, cum spune învăţătura creştină.

Iubirea reciprocă între oameni implică şi ea mai multe persoane capabile de iubire, în baza unei fiinţe a lor în oarecare măsură comună. Dar această iubire nedesăvârşită între noi presupune iubirea desăvârşită între Persoanele

divine cu o ființă comună. Iubirea noastră se explică din crearea noastră după chipul Sfintei Treimi, originea iubirii noastre.

Noi știm din Revelația supranaturală că Dumnezeu este esență subzistând în trei Persoane. Dar așa ceva nu există în ordinea creată și, chiar dacă ar exista, ea ar fi cu totul deosebită de subzistența tripersonală a esenței infinite și necreate. Prin aceasta, chiar exprimată în felul acesta, ea rămâne un mister. De aceea nu trebuie să ne închipuim că am înțeles complet realitatea Treimii rămânând la un sens lumesc al Ei. Ea ne devine în acest caz un idol, oprind mișcarea spiritului nostru spre misterul plenitudinii vieții mai presus de înțelegere. Dar nici nu trebuie să renunțăm la această exprimare, ca și când ea n-ar spune nimic real referitor la Dumnezeu. În acest caz, fie că ne-am îneca în indefinitul care nu ne dă certitudine despre nimic, deci nici certitudinea existenței eterne prin comuniunea cu realitatea personală divină, fie că am rămâne cu formula unui dumnezeu impersonal sau monopersonal, care nu are în sine duhul comuniunii și deci n-ar fi apt și dispus nici la o comuniune cu persoanele create.

Numai un Dumnezeu, Care este Tată și Fiu, explică toată paternitatea și filiația pământească, spune Dionisie Areopagitul, dezvoltând o afirmație a Sfântului Pavel (Ef. 3, 14). Căldura relațiilor diferențiate umane provine din existența unui Dumnezeu care nu e străin de afecțiunea unor astfel de relații. Iar aceste relații se înduhovnicesc de la Dumnezeu prin Duhul Sfânt. De aceea, pe de altă parte, relațiile Persoanelor divine sunt incomparabil mai presus de relațiile paterne și filiale umane, cum e și Duhul care le desăvârșește. Dionisie Areopagitul zice: "Toată puterea lucrării noastre înțelegătoare merge până aci, adică până la înțelegerea faptului că toată paternitatea și filiația ni s-au dăruit din originea paternității și din originea filiației mai presus de toate și că această paternitate și această filiație

se înfăptuiesc în mod duhovnicesc, adică netrupeşte, nematerial, spiritual, Duhul ca sursă dumnezeiască fiind mai presus de orice nematerialitate şi îndumnezeire inteligibilă, cum sunt şi Tatăl şi Fiul mai presus de toată paternitatea şi filiaţia"[171].

Formula dogmatică a Dumnezeirii unice în fiinţă şi întreite în Persoane este, ca orice formulă dogmatică, mărturisirea credinţei într-o realitate care ne mântuieşte şi deci ne dă un minimum pentru înţelegere, dat fiind abisalul infinit al Dumnezeirii. Ea delimitează învăţătura creştină despre Dumnezeu faţă de alte învăţături numai în sensul că o astfel de Dumnezeire este singura mântuitoare, ca bază a comuniunii iubitoare cu noi în eternitate. Dar ea cuprinde prin atâta cât ne dă cadrul adevăratei infinităţi şi ne deschide perspectiva participării personale la ea în veci. Căci în comunitatea perfectă şi veşnică a celor trei Persoane, în care subzistă supraesenţa unică a Dumnezeirii, e dată infinitatea şi desăvârşirea vieţii iubitoare a Treimii şi a fiecărei Persoane. Şi ca atare numai prin ea ne este asigurată comuniunea noastră eternă cu viaţa infinită a lui Dumnezeu şi comuniunea neconfundată între noi, părtaşi ai acestei infinităţi. Prin aceasta ea ne asigură persistenţa şi desăvârşirea noastră ca persoane în veci. Fiindu-ne în acelaşi timp revelată şi mai presus de orice înţelegere, ea constituie baza, rezerva infinită, puterea şi modelul pentru comuniunea noastră progresivă eternă, dar în acelaşi timp ne îndeamnă la o continuă gândire şi creştere spirituală, ajutându-ne să depăşim continuu orice treaptă atinsă a comuniunii noastre personale, cu Dumnezeu şi între noi, şi să facem eforturi pentru o înţelegere tot mai aprofundată a misterului comuniunii supreme.

De aceea Dionisie Areopagitul afirmă, tot aşa de puternic, certitudinea deosebirii ireductibile a celor trei Persoa-

171. *De divinis nominibus*, cap. II, § VIII, P.G. 3, col. 645 C.

ne divine în unitatea ființei, cât și caracterul acesteia, de mister inaccesibil înțelegerii noastre:

"Cele comune ale întregii Dumnezeiri sunt, cum am arătat... suprabunătatea, supraesența, supraviața, supraînțelepciunea și toate ale negației prin depășire... Iar cele distincte, numele și calitatea mai presus de esență ale Tatălui, ale Fiului și ale Sfântului Duh, care nu admit nici o schimbare între ele și nici o confuzie"[172].

Ținându-ne în cadrul acestor două indicații patristice esențiale, în expunerea ce urmează ne vom abține de la orice explicare a nașterii Fiului și a purcederii Duhului Sfânt, adică ale felului cum există cele trei Persoane, mulțumindu-ne să punem în relief numai unitatea de ființă și de iubire a Lor. Vrem să evităm astfel explicațiile psihologiste ale teologiei catolice, care a recurs la ele numai din dorința de a căuta argumente omenești pentru *Filioque*, doctrina purcederii Sfântului Duh și de la Fiul.

2. Sfânta Treime, baza mântuirii noastre

Mântuirea și îndumnezeirea ca operă de ridicare a oamenilor care cred în comuniunea intimă cu Dumnezeu, nu e decât extinderea relațiilor afectuoase dintre Persoanele

172. *De divinis nominibus*, cap. II, § III, P.G. 3, col. 1040 C. Mitropolitul grec Emilianos Timiades zice în general: "Se poate spune că așa cum întruparea Cuvântului în viața și acțiunile lui Hristos cel istoric sunt o coborâre a Dumnezeirii la obscuritatea umană, prin care sunt revelate "taine ascunse de la întemeierea lumii", tot așa același Cuvânt sau Adevărul însuși coboară pentru a Se "întrupa" în formulele și dogmele noastre care servesc creștinului spre a-l călăuzi prin labirintul confuziei și ignoranței în care se află. Pe de o parte ele "revelează" un aspect afirmativ sau catafatic, servind credinciosului atât ca suporturi în realizarea lui spirituală, cât și ca apărări împotriva concepțiilor greșite pe care inteligența umană e ispitită să le adopte. Pe de altă parte ele nu sunt Adevărul, ci numai expresia Lui în termeni umani, și în acest sens ele au un aspect negativ sau apofatic" (în *The Orthodox Observer*, New York, an. XXXVI, februarie 1970, nr. 59, p. 40).

divine la creaturile conştiente. De aceea Treimea Se revelează în mod esenţial în opera mântuirii şi de aceea Treimea e baza mântuirii. Numai existând un Dumnezeu întreit, Una din Persoanele dumnezeieşti – şi anume Cea care Se află într-o relaţie de Fiu faţă de Alta şi poate rămâne în această relaţie afectuoasă de Fiu şi ca om – Se întrupează, punând pe toţi fraţii Săi întru umanitate în această relaţie de fii faţă de Tatăl ceresc, sau pe Tatăl Său în relaţie de Părinte cu toţi oamenii. Sfântul Ioan Damaschin spune: "Întruparea e modul unei a doua subzistenţe, acomodată numai Fiului cel Unul Născut şi Cuvântului, ca să rămână neschimbată proprietatea Lui personală"[173], sau ca să rămână şi ca om în relaţia de Fiu, cu Tatăl.

Sfântul Grigorie de Nazianz zice: "Împăcaţi-vă cu Dumnezeu (2 Cor. 5, 20) şi Duhul nu-L stingeţi (1 Tes. 5, 19); mai bine zis, Hristos să Se împace cu voi şi Duhul să vă lumineze. Iar dacă voi persistaţi în vrajbă, noi ne păstrăm Treimea şi vom fi mântuiţi de Treime"[174].

Prin Fiul întrupat intrăm în comuniune filială cu Tatăl, iar prin Duhul ne rugăm Tatălui, sau vorbim cu El ca nişte fii. Căci Duhul Se uneşte cu noi în rugăciune. "Duhul este Cel în Care ne rugăm şi prin Care ne rugăm". "Iar aceasta nu înseamnă nimic altceva decât că Acelaşi Îşi aduce Lui însuşi rugăciunea şi închinarea"[175]. Dar această rugăciune ce o aduce Duhul, în noi, Lui însuşi o aduce în numele nostru, iar în ea suntem antrenaţi şi noi. El Se identifică prin har cu noi, ca noi să ne identificăm prin har cu El. Duhul elimină prin har distanţa între eu-ul nostru şi eu-ul Lui, creând prin har între noi şi Tatăl aceeaşi relaţie pe care El o are după fiinţă cu Tatăl şi cu Fiul. Dacă în Fiul întrupat am devenit fii prin har, în Duhul dobândim conştiinţa şi îndrăznirea de fii.

173. *Contra Jacobitas*, P.G. 94, col. 1364 A.
174. *Oratio XXX*, Theol. IV, P.G. 36, col. 104 B.
175. *Oratio XXXI*, Theol. IV, P.G. 36, col. 145 C.

Fiul, întrupându-Se, Îşi mărturiseşte şi ca om dragostea de Fiu faţă de Tatăl, dar o dragoste ascultătoare, sau Îl revelează oamenilor pe Tatăl, ca aceştia să-L iubească întocmai ca pe Tatăl. Totodată Tatăl mărturiseşte Fiului, în calitatea Acestuia de Fiu întrupat, şi prin El şi nouă, iubirea Sa de Tată. Iar Duhul Sfânt spiritualizează umanitatea asumată de Fiul, îndumnezeind-o sau făcând-o aptă de participarea la iubirea Ipostasului divin al Fiului faţă de Tatăl Lui. Revelarea Treimii, prilejuită de întruparea şi activitatea pe pământ a Fiului, nu e decât o atragere a noastră după har, sau prin Duhul Sfânt, în relaţie filială a Fiului cu Tatăl. Actele de revelare ale Treimii sunt acte mântuitoare şi îndumnezeitoare, sunt acte de ridicare a noastră în comuniunea cu Persoanele Sfintei Treimi. De aceea Sfinţii Părinţi iau toate dovezile pentru Sfânta Treime din opera de mântuire realizată în Hristos.

Un dumnezeu monopersonal nu ar avea în sine iubirea sau comuniunea eternă, în care să voiască să ne introducă şi pe noi. El sau nu s-ar întrupa, ci ne-ar trimite o învăţătură cum să trăim în mod drept, sau, dacă s-ar întrupa, nu s-ar aşeza ca om într-o relaţie cu Dumnezeu ca şi cu o persoană deosebită, ci şi-ar da şi ca om conştiinţa că e suprema realitate; iar conştiinţa aceasta sau ar da-o tuturor oamenilor, sau s-ar înfăţişa pe sine şi în calitate de om ca lipsit de smerenia omului în relaţia cu Dumnezeu, ca şi cu unul care nu e ipostasul propriu, ci un ipostas deosebit. Dar în Hristos suntem mântuiţi întrucât în El avem relaţia dreaptă şi intimă cu Dumnezeu. În Hristos suntem mântuiţi întrucât în El şi din El avem toată înălţimea şi toată smerenia, toată căldura comuniunii şi păstrarea veşnică a fiecărei persoane. Hristos e Fiul egal în fiinţă cu Tatăl, dar într-o relaţie de Fiu faţă de Tatăl şi, în acelaşi timp, Omul care Se roagă şi Se jertfeşte Tatălui pentru fraţii Săi întru umanitate, învăţându-i şi pe ei să se roage şi să se jertfească.

Un dumnezeu întrupat care n-ar fi Fiul unui Tată nu s-ar menţine ca persoană prin relaţia faţă de altă persoană egală cu ea. Umanitatea asumată de el s-ar scufunda în el ca într-un abis impersonal, neparticipând la iubirea Fiului faţă de Tatăl.

3. Reflexe ale Sfintei Treimi în creaţie

A fost o vreme când coincidenţa celor opuse era socotită incompatibilă cu raţiunea. Oriunde se întâlnea o sinteză de felul acesta – şi toată realitatea este aşa – raţiunea o fărâmiţa în noţiuni ireconciliabile, contradictorii, ridicând pe unele împotriva altora, sau căutând să le contopească forţat.

Raţiunea s-a obişnuit acum să unească principiul distincţiei şi al unităţii în înţelegerea realităţii în aşa măsură, încât nu-i mai este deloc greu să vadă modul antinomic de a fi al întregii realităţi. Pentru ea este azi un fapt general că pluralitatea nu sfâşie unitatea, şi unitatea nu anulează pluralitatea. Este un fapt că pluralitatea este în mod necesar interioară unităţii, sau că unitatea se manifestă în pluralitate. Este un fapt că pluralitatea menţine unitatea şi unitatea, pluralitatea, şi că slăbirea uneia din acestea înseamnă slăbirea sau dispariţia vieţii sau existenţei unei entităţi oarecare. Acest mod de a fi al realităţii e recunoscut azi ca superior noţiunii de odinioară a raţionalului, iar noţiunea raţionalului a devenit, sub forţa realităţii, complexă şi antinomică. Afirmaţii care se considerau odinioară ca iraţionale din pricina caracterului lor aparent contradictoriu, se recunosc acum ca indicând o treaptă firească spre care trebuie să se întindă raţiunea, ca treaptă a cărei înţelegere constituie destinul firesc al raţiunii, şi care e un chip al caracterului supranatural al unităţii perfecte a celor distincte în Sfânta Treime.

Mulţi văd azi pluralitatea întregii creaţii specificată în tot felul de trinităţi. Bernhard Philibert declară: "Întreaga creaţie este un reflex întreit al Treimii"[176].

4. Sfânta Treime, taina perfectei unităţi a Persoanelor distincte

Efortul spre înţelegerea constituţiei unitar-distincte a realităţii ne ajută să ne înălţăm spre paradoxul supraraţional al unităţii perfecte a celor trei Persoane distincte, pe care o reprezintă unitatea de fiinţă a celor trei Persoane dumnezeieşti. Urcând spre această înţelegere, urcăm spre promovarea unei tot mai mari unităţi între noi ca persoane umane distincte. Căci cel mai apropiat chip al Sfintei Treimi e unitatea de fiinţă şi distincţia personală a oamenilor. Desigur, acest efort nu ajunge să ne ridicăm prin noi înşine spre o mai mare înţelegere a Sfintei Treimi, cunoscută prin Revelaţie, şi la adâncirea unităţii între noi. Ci e necesar să fim ajutaţi de harul însuşi al Sfintei Treimi, sau de puterea Ei care întăreşte în noi unitatea, fără să ne slăbească ca persoane, şi prin aceasta ne ajută să înţelegem tot mai mult o asemenea unitate supremă între persoanele care rămân neconfundate.

Pentru înţelegerea acestei unităţi supreme a unor persoane distincte e necesară însăşi puterea ei, folosindu-ne de unitatea imperfectă a persoanelor umane numai ca de un chip obscur al Sfintei Treimi.

Răspunzând celor ce obiectau că şi oamenii formează o singură umanitate şi totuşi sunt mulţi oameni, de aceea şi în Dumnezeire trebuie să admitem trei dumnezei, Sfântul Grigorie de Nazianz spune: "Dar aci (la oameni) comunul înfăţişează unitatea numai contemplării minţii. Căci cele singulare sunt divizate foarte mult între ele prin timp, prin

176. *Der Dreieine. Anfang und Sein. Die Struktur der Schöpfung*, Christians Verlag, Stein am Rhein, Schweiz, 1971, p. 21-24.

afecte, prin putere"[177]. Afirmând unitatea lui Dumnezeu în Treime față de mulți zei ai elinilor, Sfântul Grigorie zice: "Dar pentru noi Dumnezeu este unul, pentru că una este Dumnezeirea și toate cele din El se referă la această unitate, chiar dacă e crezută întreită. Căci nu e Unul mai mult Dumnezeu și Altul mai puțin. Nici Unul mai întâi și Altul mai târziu. Nici nu se taie prin voință, nici nu se divizează în putere, nici nu e ceva în Dumnezeu din cele proprii celor divizate, ci Dumnezeirea e neîmpărțită în cele deosebite, dacă vrem să grăim pe scurt. E ca o unică și indistinctă lumină în trei sori într-o interioritate reciprocă. Când privim spre Dumnezeire și spre prima cauză și spre unicul principiu, cugetăm pe Unul. Dar când ne ațintim spre Cei în Care este Dumnezeirea, și spre Cei ce sunt din prima cauză în mod netemporal și de slavă egală, trei sunt Cei închinați"[178].

La fel spune Sfântul Ioan Damaschin: "Cei trei sori care se compenetrează sunt o singură lumină"[179]. Iar un tropar din slujba ortodoxă a înmormântării spune: "O Dumnezeire în trei străluciri".

Sfântul Vasile cel Mare spune că la oameni ființa este dispersată (διασκεδασμένη), iar în ipostasuri vedem această ființă dispersată[180]. În Persoanele Sfintei Treimi însă "se vede o continuă și infinită comunitate"[181]. Sau: "Cugetarea nu redă nici o gradație, care să fie ca un spațiu între Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt. Pentru că nu e nimic care să se intercaleze în mijlocul Lor, nici vreun alt lucru subzistent (πρᾶγμα ὑφεστός), afară de firea dumnezeiască, încât să o poată împărți prin inserarea a ceva străin, nici golul vreunei existențe fără subzistență, care ar produce o fisură în întregul

177. *Oratio XXX*, Theol. IV, P.G. 36, col. 149 B.
178. *Ibidem*, col. 149 A.
179. *De fide orthodoxa*, 18, P.G. 94, col. 829.
180. *Ep. 38*, P.G. 32, col. 326-328.
181. *Ibidem*, col. 328.

fiinţei divine, întrerupând continuitatea prin intercalarea golului". Când cugetăm pe Tatăl ca necuprins, ca necreat, Îl cugetăm şi pe Fiul, şi pe Duhul Sfânt, pentru că infinitatea, slava, înţelepciunea Tatălui nu e despărţită de a Fiului şi a Sfântului Duh, "ci se contemplă în Aceştia comunul neîntrerupt şi neîmpărţit". "Căci nu se va putea în nici un fel inventa vreo tăiere sau împărţire, încât să poată fi cugetat Fiul fără Tatăl, sau Duhul despărţit de Fiul, ci se admite în Aceştia o negrăită şi neînţeleasă comunitate şi distincţie, nici deosebirea ipostasurilor netăind continuitatea (τὸ συνεχές) firii, nici comunitatea firii neconfundând particularităţile semnelor (ipostatice)"[182].

Sfântul Atanasie spune şi el: "Dar dacă zicem că Fiul este, vieţuieşte şi există de Sine (καθ' ἑαυτό) asemenea Ta tălui, prin aceasta nu-L despărţim de Tatăl, cugetând unele spaţii şi distanţe prin care ar fi despărţiţi trupeşte. Căci credem că Ei sunt uniţi în chip nemijlocit şi nedistanţat şi sunt nedespărţiţi între Ei. Întreg Tatăl Îl are pe Fiul întreg în sânul Său şi întreg Fiul e împreună concrescut cu Tatăl şi Se odihneşte neîncetat în sânurile părinteşti"[183].

De fapt există şi între noi o continuitate de natură. Sfinţii Părinţi nu o vedeau deplin, căci conştiinţa naturii şi reflexia spirituală mai puţin avansată de atunci nu le dădeau posibilitatea să o observe. Dar în comparaţie cu unitatea fiinţei lui Dumnezeu, unitatea naturii noastre este mult redusă. "Noi suntem nu numai compuşi, ci şi contrari nouă înşine şi unii altora, nerămânând nici o zi în mod curat aceiaşi, cu atât mai puţin toată viaţa. Dar şi curgem şi cădem cu sufletele şi cu trupurile"[184]. "Pe când Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt nu Se rup din continuitatea reciprocă"[185].

182. *Ibidem*, col. 332-333.
183. *De synodis*, P.G. 26, col. 723.
184. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuv. Teol.* V, P.G. 32, col. 149.
185. *Ibidem*, col. 169.

Fiecare Persoană a Sfintei Treimi, revelându-Se în lume și lucrând în oameni și între oameni, manifestă unitatea desăvârșită față de celelalte două Persoane prin ființa și prin iubirea desăvârșită față de Ele. Dar în același timp aduce și oamenilor iubirea Sa, din iubirea ce o are față de celelalte Persoane. Iubirea noastră între noi nu e desăvârșită pentru că nici unitatea de ființă între noi nu e desăvârșită. Noi suntem chemați să creștem în iubirea desăvârșită între noi și față de Dumnezeu, prin energiile dumnezeiești necreate, care reprezintă unitatea de ființă a lui Dumnezeu adusă între noi, și mărind unitatea ființei noastre umane.

a. **Deosebirea între deoființimea divină și cea umană.** S-ar putea concretiza continuitatea naturii umane, subzistentă concret în multe ipostasuri, ca un fir pe care apar, unul după altul, ipostasurile ca diverse noduri. Între ele nu e un gol total, ci o subțiere a naturii care apare în ele îngroșată, sau în actualizarea tuturor virtualităților ei. Fără continuitatea dintre persoanele umane, prin firul subțiat al naturii, nu s-ar putea înțelege și nici menține diversele ei concretizări în persoane. Dar nu se poate spune că întâi există firul și apoi apar nodurile. Sau că firul subțiat dintre ele nu le aparține lor în comun. Nu se poate spune nici că nodurile produc firul dintre ele. Ci și firul și nodurile, sau unele din nodurile ei, există simultan. Prin fir comunică nodurile și se aduc unele pe altele la existență. Ele își pot deveni tot mai interioare unul altuia. Într-un fel, fiecare ipostas uman poartă toată natura, realizată în nodurile ipostatice și în firul ce le unește. Nu se poate vorbi de indivizi umani în sensul propriu, ca concretizări cu totul izolate ale naturii umane. Fiecare ipostas e legat de celelalte în mod ontologic și aceasta se manifestă în necesitatea lor de a fi în relație. Prin aceasta ele au caracter de persoane și adevărata lor dezvoltare constă în dezvoltarea lor ca persoane, prin comunicarea tot mai strânsă între ele.

Prin relaţie pozitivă firul dintre ele se poate îngroşa, prin distanţă şi luptă între ele firul acesta se poate subţia, până aproape de o rupere a firului sau de o sfâşiere a naturii umane, nu ca unitate ontologică, ci ca unitate chemată să se manifeste şi în unitatea voinţei. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: "Noi am fost creaţi la început într-o unitate a firii, dar diavolul ne-a despărţit între noi şi de Dumnezeu şi a împărţit firea în multe opinii şi închipuiri, folosindu-se de alegerea voinţei noastre"[186].

Prin firul mai subţiat al naturii umane, care leagă persoanele, are loc o mişcare continuă de la una la alta, o străbatere şi o primire a uneia în alta, fără să înceteze a se menţine distincte prin menţinerea acestei punţi între ele.

Dar între persoanele umane nu e numai un singur fir liniar. În acest caz nici o persoană n-ar putea avea o relaţie directă decât cu o singură persoană deosebită de ea. De fapt de la fiecare persoană duc fire la toate persoanele, care pot fi actualizate sau nu în relaţii directe. Fiecare persoană e centrul unor raze nesfârşite asemenea unei stele; sau persoanele sunt legate prin razele lor ca într-o uriaşă plasă de ochiuri. Prin razele lor dau şi primesc; razele lor sunt în acest fel comune, şi totuşi persoanele sunt centre deosebite ale razelor care pornesc din ele şi vin spre ele. Fiecare persoană e centrul atâtor fire actuale câte persoane se află în relaţie cu ea şi centrul atâtor fire virtuale câte persoane pot fi în relaţie cu ea. Şi fiecare persoană poate lua un loc de centru faţă de orice altă persoană. Plasa aceasta de ochiuri se dezvoltă continuu din ea însăşi, o parte trecând, alta adăugându-se, ca într-o sferă de ochiuri tot mai dese.

Deci nici deofiinţimea umană nu constă numai în identitatea unei naturi posedate de persoane distanţate; ci, într-o unică fiinţă purtată de toate ipostasurile într-o solidaritate,

186. *Ep. II către Ioan Cubicularul*, P.G. 91, col. 396.

deşi unele persoane se mântuiesc covârşite de Duhul lui Hristos, altele nu.

Aceasta ne-o spune şi definiţia de la Calcedon, în care se spune că Hristos este de o fiinţă cu noi după umanitate.

Aşa se explică în ordinea creată umană (ca şi în ordinea celorlalte genuri şi specii) paradoxul unităţii în pluralitate.

Dar Ipostasurile Sfintei Treimi nu sunt unite în aceeaşi natură numai prin firele subţiate care Le unesc dar Le şi despart în oarecare măsură. Nici un fel de subţiere a naturii divine nu se poate cugeta între Ele. Toate trei sunt în mod desăvârşit Unul în Altul, posedând împreună întreaga natură divină şi Toate posedă în mod comun întreaga fire, fără nici o slăbire a continuităţii între Ele. Ca să înţelegem întrucâtva aceasta, trebuie să avem în minte faptul că natura divină este în întregime spirituală şi de o spiritualitate mai presus de orice spiritualitate cunoscută sau imaginată de noi. Ca atare Ipostasurile divine sunt libere de oricare impermeabilitate şi de persistenţa în alăturare, de care nu sunt scutite cu totul ipostasurile umane, pe care le-am imaginat, de aceea, ca nişte noduri.

Ipostasurile divine sunt total transparente Unul Altuia şi în interioritatea iubirii desăvârşite. Deofiinţimea Lor nu se menţine şi nu se dezvoltă prin firele subţiri care Le-ar uni ca purtătoarele aceleiaşi fiinţe, cum e cazul la oameni; ci Fiecare poartă în mod comun cu Celelalte întreaga fire. Ele Îşi sunt prin aceasta deplin interioare, neavând să sară peste o punte subţiată între Ele pentru a realiza printr-o astfel de comunicare o mai mare unire între Ele. Infinitatea Fiecăruia nu lasă posibilitatea unei astfel de subţieri a naturii divine între Ele. Ele se pot asemăna, cum spun Sfinţii Părinţi, mai mult cu trei sori supraluminoşi şi supratransparenţi, care se cuprind şi se arată reciproc, purtând în mod nedespărţit aceeaşi lumină infinită întreagă. "Cine Mă vede pe Mine vede pe Tatăl... Credeţi-Mă că Eu sunt întru Tatăl şi Tatăl întru Mine", a spus Mântuitorul (In 14, 9, 11).

Iar Sfântul Vasile spune: "Cine cugetă la chipul Fiului şi-a întipărit în sine pecetea Ipostasului părintesc... contemplând frumuseţea nenăscută în cea născută"[187].

Tatăl, sau Soarele ca subzistenţa paternă a luminii infinite, face să apară în El pe Fiul, sau Soarele ca reflex al întregii lumini infinite, subzistentă în Tatăl. Tatăl Se proiectează pe Sine în Sine ca Soare filial, văzându-Se mai departe prin Acesta şi cuprinzându-L pe Acesta, sau arătându-Se şi mai luminos prin Acesta. Şi tot El Se proiectează pe Sine în Sine ca un alt Soare, sau ca Duhul Sfânt, arătându-Se prin Acesta şi mai luminos pe Sine, Soarele patern, şi pe Fiul, Soarele filial. Sunt trei Ipostasuri reale, trei moduri reale în care subzistă aceeaşi lumină infinită. Fiecare transpare ca purtător al aceleiaşi lumini infinite prin Celelalte două, fiind interior Lor şi avându-Le interioare pe Acelea. Dar în ordinea spirituală, subzistenţa luminii ca soare înseamnă subiect conştient. Subiectul nu se poate despărţi de conştiinţă, conştiinţa nu se poate despărţi de subiect, căci conştiinţa este în acelaşi timp realitate şi putere, ea fiind totdeauna predicatul unui subiect.

Faptul că vorbim de Ipostasurile divine ca subiecte nu înseamnă că reducem natura divină la o realitate nesubiectivă. Persoana nu aduce caracterul de subiect ca ceva nou în natura divină. Căci persoana nu e decât modul de subzistenţă reală a naturii. Dar aceasta nu înseamnă nici că există o fiinţă impersonală, care-şi dă caracter de subiect. Fiinţa nu există real decât în ipostas[188], iar dacă e spirituală, în subiectul conştient.

Dar se poate spune mai departe: esenţa spirituală subzistentă numai în subiect implică totdeauna o relaţie conştientă între subiecte, deci o ipostaziere a ei în mai multe subiecte, într-o compenetrare şi transparenţă reciprocă

187. *Ep. 38*, P.G. 32, col. 340.

188. Sfântul Maxim Mărturisitorul: "Nu există natură neipostaziată" (ἀνυπόστατος), în P.G. 91, col. 264 A.

perfectă, în ceea ce a numit Sfântul Ioan Damaschin *perihoreză*. Căci un subiect nu poate avea o bucurie de existență fără comuniunea cu alte subiecte. În unitatea desăvârșită a Treimii, în conștiința fiecărui subiect trebuie să fie perfect cuprinse și transparente conștiințele celorlalte două subiecte și, prin aceasta, înseși subiectele purtătoare ale lor.

Deci esența spirituală supremă subzistentă e nu un subiect conștient singular, ci o comunitate de subiecte, care sunt deplin transparente. Treimea Persoanelor divine ține de esența divină, fără ca cele trei Persoane să Se confunde în unitatea esenței. Sfântul Atanasie zice: "A spune de Fiul că putea și să nu fie, e o impietate și o îndrăzneală ce atinge ființa Tatălui; căci putea ea să nu fie ceea ce e propriu ei? Aceasta e asemenea cu a zice: putea să nu fie bun Tatăl. Dar precum Tatăl e bun veșnic prin fire, așa e născător veșnic prin fire. Iar a zice: Tatăl voiește pe Fiul și Cuvântul voiește pe Tatăl nu arată o voință antecedentă (nașterii), ci indică autenticitatea aceleiași firi și calitatea și identitatea ființei"[189]. Iar Sfântul Vasile zice: "Binele este pururea în Dumnezeu Cel mai presus de toate; dar e un bine ca să fie Tată al unui astfel de Fiu; deci niciodată nu lipsește binele din El, nici nu vrea să fie Tatăl fără Fiul; iar voind, nu e fără putere; iar voind și putând, e firesc să aibă veșnic pe Fiul, pentru că veșnic El voiește să fie binele"[190].

b. **Ființă și Persoane în Sfânta Treime.** În amândouă textele acestea existența Persoanelor divine e dedusă din bunătatea lui Dumnezeu. Dar bunătatea e socotită de Dogmaticile de școală ca o însușire a ființei divine. Sfinții Părinți gândesc mai complex. Ei nu cugetă ființa separat de Persoană. Bunătatea ființei se arată în relația dintre Persoane. Desigur, ei nu confundă prin aceasta Persoanele,

189. *Contra Arianos*, Or. I, P.G. 26, col. 48.

190. La Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, Libr. VIII, P.G. 45, col. 789.

pentru că naşterea e o proprietate incomunicabilă a Tatălui. Dar în actul naşterii se manifestă în acelaşi timp, într-un anumit fel personal, însuşirea fiinţei divine de a fi bună. Fiecare Persoană manifestă însuşirile comune ale fiinţei din poziţia Sa proprie.

Plenitudinea existenţei, proprie fiinţei divine, plenitudine de care ţine şi bucuria, şi fericirea deplină care nu poate avea decât forma de subiectivitate pură, nu poate fi trăită de un singur eu. Bucuria de unul singur nu e bucurie deplină, deci nici o plenitudine de existenţă. Iar bucuria de existenţa comunicată de un eu altui eu, trebuie să fie în cel ce o primeşte tot aşa de deplină ca şi în cel ce o dăruieşte. Deci şi plenitudinea de existenţă. Dar aceasta înseamnă dăruirea deplină a unui eu altui eu, nu numai o dăruire a ceva din sine, sau din bunurile sale. Ea trebuie să fie corelaţie de dăruire şi de primire totală între două eu-uri, pentru a realiza un fel de cuprindere reciprocă a eu-urilor, care pe de altă parte rămân distincte în această cuprindere.

În iubirea deplină persoanele nu se dăruiesc şi nu se acceptă numai reciproc, ci se şi afirmă reciproc şi personal, se pun în existenţă prin dăruire şi primire. Iubirea divină este atoteficientă. Tatăl pune pe Fiul din veci în existenţă, prin dăruirea integrală a Sa, iar Fiul afirmă pe Tatăl din veci continuu ca Tată, prin faptul că Se acceptă ca pus în existenţă prin Tatăl, prin faptul că Se dăruieşte Tatălui ca Fiu. Afirmându-se reciproc în existenţă în distincţia lor, prin iubirea perfectă actele prin care se săvârşeşte aceasta sunt acte din veci şi au un caracter de acte cu totul personale, deşi sunt acte în care Persoanele divine sunt împreună active.

Dacă iubirea ţine fiinţial de Dumnezeu, atunci şi raportarea reciprocă în care se manifestă iubirea Lor trebuie să aibă o bază fiinţială, deşi poziţiile pe care le ocupă Persoanele în această raportare sunt neschimbate între Ele. În Dumnezeu trebuie să fie Tată şi Fiu şi Duh Sfânt. Dar Per-

soanele nu-Şi schimbă aceste poziţii între Ele. Pe de altă parte, fiinţa fiind una şi fiind iubirea desăvârşită, raportarea e ca de la egal la egal, nu ca de la superior la inferior, nici ca între străini. Dacă Dumnezeu ar trebui să Se raporteze la ceva străin de Sine, ar însemna că are lipsă de ceva deosebit de Sine. Raportarea lui Dumnezeu trebuie să aibă loc în El însuşi, dar totuşi între eu-uri deosebite, pentru ca raportarea şi deci iubirea să fie reală[191].

Ca să menţinem definiţia iubirii ca act divin fiinţial şi în acelaşi timp definiţia acestui act ca relaţie, iar fiinţa divină ca una, e necesar să vedem fiinţa divină simultan ca unitate-relaţie, ca relaţie în sânul unităţii. Nici unitatea nu trebuie sfărâmată în favoarea relaţiei, nici relaţia anulată în favoarea unităţii. Or, Sfânta Treime e mai presus de deosebirea între unitate şi relaţie, aşa cum le înţelegem noi. Raportarea reciprocă este act, iar actul acesta este fiinţial în Dumnezeu şi în acelaşi timp indică o distincţie a Celor ce Se raportează Unul la Altul. Raportarea este comună în Dumnezeu, deşi fiecare Persoană are altă poziţie în acest act comun al raportării: "Subiectul adevărat este o raportare a Celor trei, dar o raportare care apare ca esenţă, o raportare esenţială"[192].

c. **Fiecărui Subiect treimic Îi sunt interioare Celelalte două.** Fiecărui Subiect treimic Îi sunt interioare Celelalte. Fiecărui Subiect treimic Îi sunt în acelaşi timp desăvârşit transparente Celelalte, ca alte eu-uri ale Sale. Fiul apare în conştiinţa Tatălui prin actul naşterii ca o altă Sine (ἄλλον

191. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, Libr. II, P.G. 45, col. 493: "Tatăl a născut un alt Sine, neieşit din Sine, dar arătându-Se în Acela întreg".

192. P. Florensky, Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit, 4 Brief, în *Östliches Christentum*, II, Philosophie, München, 1925, p. 47. El urmează lui Dionisie Areopagitul, care defineşte esenţa divină ca bunătate, deci ca raportare.

ἑαυτόν)[193]. După Sfinţii Părinţi, Sinea Tatălui nu S-ar cunoaşte pe Ea însăşi dacă n-ar avea în oglinda conştiinţei Sale pe Fiul ca o altă conştiinţă a Sa. Aceasta nu înseamnă că Fiul Îi aduce Tatălui din afară cunoaştere de Sine, ci că Tatăl numai întrucât e subzistenţa esenţei divine ca Tată, deci întrucât e născător al Fiului, Se cunoaşte pe Sine. Cu alte cuvinte, esenţa divină numai întrucât subzistă real ca trei Ipostasuri e lumină; sau faptul că e lumină se arată în aceea că subzistă în trei Ipostasuri ce Se cunosc împreună. Sfântul Atanasie zice: "Dumnezeu e sau înţelept şi nu necuvântător, sau, dimpotrivă, neînţelept şi necuvântător. Dacă e al doilea lucru, absurditatea reiese de la sine. Iar dacă e primul luru, e de întrebat cum e înţelept şi cuvântător. Oare având Cuvântul şi Înţelepciunea din afară, sau din Sine? Dacă din afară, va fi cineva care I le-a dat Lui şi înainte de a le primi a fost neînţelept şi necuvântător"[194]. Iar Sfântul Grigorie de Nyssa zice: "Căci dacă Fiul, precum zice Scriptura, e puterea şi înţelepciunea şi adevărul şi lumina şi sfinţenia şi pacea şi cele asemenea, înainte de a fi Fiul, cum socotesc ereticii, n-ar fi desigur nici acestea. Iar nefiind acestea, vor înţelege desigur sânul părintesc gol de aceste bunuri"[195].

Sinea Tatălui Se cunoaşte pe Ea însăşi prin faptul că Se cunoaşte din imaginea Sa, din Fiul, precum Fiul Se cunoaşte privindu-Se în Tatăl ca modelul Său. Subiectul Tatălui naşte o imagine a Sa, ca prin ea să Se cunoască pe Sine. Însă condiţia cunoaşterii Sale reale I-o dă nu o simplă imagine gândită a Lui, ci o imagine reală, care prin existenţa ei Îi arată nu numai ce poate să gândească, ci şi ce poate să

193. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, Libr. II, P.G. 45, col. 493.

194. *Contra Arianos*, Or. IV, P.G. 26, col. 472.

195. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, Libr. II, P.G. 45, col. 495.

facă şi cum poate să iubească, adică o imagine care primeşte şi ea prin aceasta fiinţa Tatălui. Tatăl Se cunoaşte pe Sine în Fiul şi prin Fiul, numai întrucât Fiul ca imagine reală a Tatălui proiectează spre Tatăl existenţa Sa, ca Fiu al Tatălui; dar şi Fiul Se cunoaşte pe Sine prin aceasta. Tatăl Se cunoaşte pe Sine în Fiul nu ca într-o imagine pasivă a Sa, ci ca într-o imagine activă, care întoarce şi ea spre Tatăl cunoaşterea Sa despre El, cunoaştere ce a devenit posibilă întrucât a luat naştere ca imagine reală perfectă a Tatălui.

Cunoaşterea în general uneşte în sine caracterul comun al cunoaşterii şi naşterea unuia din cei doi parteneri ai cunoaşterii, din celălalt. Mă cunosc pe mine din ceea ce am produs, întrucât îmi seamănă. Dar cel mai bine mă cunosc din cel ce reproduce prin naştere chipul perfect al meu, care îmi înfăţişează nu numai în mod pasiv chipul meu, ci mi-l comunică şi activ.

Naşterea Fiului de către Tatăl e premisa cunoaşterii de Sine a Tatălui, realizată în mod comun cu Fiul.

Fiecare dintre noi se cunoaşte nu numai din cel pe care l-a născut, ci împreună cu oricare semen al său, cu care are ipostaziată aceeaşi natură. În Dumnezeu însă, al doilea Ipostas nu poate proveni decât din Primul, pentru că unitatea în Dumnezeu este desăvârşită, sau pentru că unitatea îşi are în Dumnezeu însuşi ultimul izvor, nu trimite la un izvor superior. Natura divină este ipostaziată în al doilea Ipostas prin naşterea Acestuia din Primul şi în al treilea Ipostas prin purcederea din Primul. Nici un Ipostas din Treime nu provine din două Ipostasuri. Dar întrucât natura umană subzistă în multe ipostasuri şi în fiecare cu anumite nedeplinătăţi şi nu provine în subzistenţele ei dintr-un singur ipostas în mod direct şi pentru că manifestă anumite distanţe, fiecare ipostas uman se cunoaşte pe sine în măsura în care cunoaşte mai multe ipostasuri şi învinge distanţele dintre sine şi ele. În Dumnezeu însă, Tatăl are toată

natura ipostaziată numai în Fiul şi în Duhul Sfânt; şi între Aceştia şi El nu e nici o distanţă.

B
Intersubiectivitatea divină

1. Intersubiectivitatea treimică, ca lipsă a oricărei pasivităţi în Dumnezeu

Caracterul spiritual al transparenţei sau al întrepătrunderii Persoanelor divine, care e şi o con-penetrare a conştiinţelor Lor, poate fi exprimat şi mai deplin prin termenul de intersubiectivitate.

Dumnezeu este subiect pur, sau Treime de subiecte pure. Toată esenţa divină, esenţă spirituală întreit subzistentă, e subiectivată sau întreit subiectivată. Subzistenţa fiinţei divine nu e alta decât existenţa concretă a subiectivităţii divine în trei moduri ce se conpenetrează şi deci într-o întreită intersubiectivitate. Nici unul dintre cele trei Subiecte nu vede nimic ca obiect în Persoana celorlalte şi nici în Sine şi de aceea Le trăieşte pe Acelea ca subiecte pure şi pe Sine însuşi ca subiect pur. Dacă ar avea în Ele ceva de obiect, aceasta Le-ar micşora deplina deschidere celorlalte două Subiecte, nu S-ar avea pe Ele însele ca trei conştiinţe subiective perfect interioare. Şi aceasta Le-ar face să Se trateze în oarecare măsură unul pe altul ca obiect, deci n-ar exista o deplină comuniune între Ele. Aceasta ar face pe fiecare subiect să nu fie deplin deschis şi transparent şi într-o perfectă comuniune cu celelalte.

Comuniunea deplină se realizează numai între persoanele care sunt şi se fac transparente ca subiecte pure. Cu cât sunt şi se vădesc mai mult ca subiecte, cu atât raporturile dintre ele sunt de o mai mare şi mai liberă comunicativitate şi comuniune, de o mai accentuată interioritate

şi conpenetrare conştient reciprocă, realizând o mai mare intersubiectivitate.

Caracterul pur al Subiectelor divine implică o deplină intersubiectivitate a Lor. De aceea se vorbeşte de un unic Dumnezeu şi de trei Eu-ri. Cele trei Subiecte nu Se desprind Unul din Altul, Unul din conştiinţa Celorlalte, ca să arate Dumnezeirea subzistând separat. Prin aceasta subiectivitatea nici unui Eu divin nu se îngustează, ci se lărgeşte, cuprinzând într-un anumit fel şi pe Celelalte. Fiecare trăieşte şi modurile Lor de trăire a fiinţei divine, dar nu ca ale Sale, ci ca ale Lor.

Tatăl născând etern pe Fiul, nu-L face prin aceasta în oarecare privinţă obiect al Său. De aceea învăţătura creştină foloseşte şi expresia "Fiul *Se naşte* din Tatăl", nu numai "Tatăl Îl naşte pe Fiul". Iar naşterea este eternă. Ceea ce indică acelaşi caracter de subiect pur şi pentru Fiul. Naşterea Fiului din Tatăl exprimă numai poziţia neschimbată a Tatălui ca dătător şi a Fiului ca primitor al existenţei şi legătura dintre Ei prin actul naşterii. Amândoi trăiesc acest act etern ca subiecte, dar îl trăiesc în comun, sau într-o intersubiectivitate care nu-l confundă, căci Fiecare îl trăieşte din poziţia Sa proprie.

De aceea, teologiei ortodoxe îi este străină terminologia teologiei catolice despre o *generatio activa* şi *generatio passiva*, prima fiind atribuită Tatălui, a doua Fiului. Fiul nu e pasiv în naşterea Sa din Tatăl, deşi El nu este subiectul care naşte, ci subiectul care Se naşte. Termenul *purcedere* referitor la Duhul Sfânt nu indică nici el o pasivitate a Duhului Sfânt, care L-ar face în oarecare privinţă obiect al Tatălui. Duhul "de la Tatăl purcede" (In 15, 26), a spus Mântuitorul. Duhul este într-o mişcare eternă de purcedere din Tatăl, cum este şi Fiul într-o mişcare eternă de naştere din Tatăl. Dar nici Tatăl nu e prin aceasta într-o pasivitate. Duhul purcede, dar şi Tatăl Îl purcede. Purcederea Duhului din Tatăl e şi ea un act de pură intersubiectivitate a Tatălui

şi a Duhului, fără să Se confunde între Ei. Iar într-un fel neînţeles, Tatăl fiind atât izvorul Fiului, cât şi al Sfântului Duh, Fiecare din Aceştia trăieşte împreună cu Tatăl nu numai actul provenirii Sale din Tatăl, ci participă prin bucurie împreună cu Celălalt la trăirea actului de provenire a Aceluia, dar din poziţia Sa proprie. Toţi trei trăiesc într-o intersubiectivitate actul naşterii Fiului şi al purcederii Duhului, dar Fiecare din poziţia Sa proprie, aceasta formând iarăşi o comunitate între cele trei Ipostasuri.

Termenul de *intersubiectivitate* pune accentul pe comuniunea pozitivă ce are loc între Persoanele Sfintei Treimi, între actul naşterii şi purcederii, câtă vreme expresia *"oppositio relationis"*, pe care o foloseşte teologia catolică, urmând lui Toma d'Aquino, pentru a indica raporturile produse de aceste acte între Persoanele divine, pune în relief mai puţin această comunicare şi comuniune reciprocă. De această "oppositio" a vorbit şi Sfântul Vasile, dar el a avut grijă să afirme tot aşa de mult persistenţa unităţii de fiinţă a Persoanelor care sunt opuse în actele de provenire[196].

Dar comunitatea se arată nu numai prin fiinţă, ci şi prin proprietăţile personale însele. "Opoziţia" între ele e specificul adus de fiecare în comuniune; e modul prin care o Persoană comunică cu Alta în actul provenirii Sale, dând şi primind, iar prin aceasta, susţinându-Se în ceea ce sunt. Dar comuniunea nu are nevoie totdeauna de astfel de acte de provenire a Unuia din Altul. Duhul Sfânt nu are nevoie de un act de provenire din Fiul pentru a realiza o comuniune între El şi Fiul, pentru a Se afla într-o intersubiectivitate

196. "Proprietăţile personale contemplate în fiinţă, diferenţiază comunul prin peceţi şi forme; dar conaturalitatea fiinţei nu o taie... Deci auzind de lumina nenăscută, cugetăm pe Tatăl, iar (auzind) de lumina născută, primim conceptul Fiului; ca lumină şi lumină nu e nici o opoziţie între Ei, dar ca născut şi nenăscut, se observă o opoziţie. Căci aceasta este natura proprietăţilor (personale), că în identitatea fiinţei arată deosebirea şi proprietăţile însele opunându-se adeseori între ele, nu rup unitatea fiinţei" (*Adversus Eunomium*, libr. II, P. G. 29, col. 637).

cu El. Ei sunt în această intersubiectivitate, prin faptul că sunt Amândoi de la Tatăl şi în Tatăl şi Fiecare Se bucură împreună cu Celălalt de Tatăl, nu numai de actul prin care este El însuşi originat, ci şi de actul prin care este originat Celălalt, bucurându-Se în acelaşi timp Fiecare împreună cu Celălalt pentru faptul că Amândoi sunt originaţi de Unul şi acelaşi izvor. Acest fapt l-au exprimat unii Părinţi şi scriitori bizantini prin "strălucirea" Duhului din Fiul, sau prin "odihnirea" Duhului în Fiul. Fiecare din Cei doi care provin Se bucură împreună cu Tatăl pentru faptul că provine din El, dar şi cu Celălalt, pentru faptul acestei proveniri. Pura intersubiectivitate a celor trei Persoane se manifestă şi în faptul că Ele Se afirmă reciproc ca persoane distincte.

Dar această afirmare reciprocă a celor trei Subiecte ca persoane distincte nu mai are loc în învăţătura după care Tatăl şi Fiul purced ca un singur principiu pe Duhul Sfânt.

Intersubiectivitatea şi afirmarea reciprocă face că Tatăl, trăindu-Se ca Tată, trăieşte ca Tată toată subiectivitatea filială a Fiului; subiectivitatea Fiului Îi este interioară, dar ca unui Tată. Îi este nesfârşit mai interioară de cum îi este interioară unui tată pământesc subiectivitatea filială a fiului său, sau de cum îi este interioară unei mame subiectivitatea filială a fiului ei, făcând-o să se poată substitui fiului ei şi să trăiască cu mai multă intensitate decât el bucuriile şi durerile lui. Dar precum Tatăl dumnezeiesc trăieşte subiectivitatea Fiului în subiectivitatea Sa părintească, fără să le amestece, ci intensificându-le, aşa şi Fiul trăieşte subiectivitatea părintească a Tatălui în subiectivitatea Sa filială, sau ca Fiu. Totul e comun şi perihoretic în Treime, fără ca în această mişcare comună a subiectivităţii Unuia în Altul să se confunde modurile distincte ale trăirii împreună a acestei subiectivităţi.

Aspiraţia şi în parte capacitatea realizată a eu-lui uman de a fi o unitate simplă şi în acelaşi timp de a cuprinde totul şi de a fi în relaţie ontologică şi dialogică cu

celelalte eu-ri, deci de a le avea în acest sens în sine ca subiecte, este realitate îndeplinită desăvârşit în Dumnezeu din veci, căci altfel nu s-ar explica modul amintit al ireductibilităţii şi unităţii ontologice sau al relaţiei dialogice a eu-rilor umane.

În Dumnezeu fiecare Eu este şi cuprinde totul, dar fericirea Lui perfectă stă în faptul că fiecare Eu care e totul cuprinde celelalte Eu-ri care sunt şi Ele totul, Fiecare fiind totul în această reciprocă cuprindere. Aceste Eu-ri nu Se întâmpină din exterior, cum se întâmpină eu-rile omeneşti, deci satisfăcând o necesitate interioară. Ele Îşi sunt din veci desăvârşit interioare, dar nu identice, şi aşa aspiră să devină şi eu-rile omeneşti. Iar totul divin (sau fiinţa dumnezeiască infinită) nu e multiplicat exterior ca la oameni, căci în acest caz Dumnezeirea nu ar mai fi absolută. El rămâne desăvârşit unul şi totuşi subzistă în trei moduri personale, fiecare mod cuprinzând în chip perfect în sine şi celelalte moduri. Totul divin este într-un dialog ontologic în trei. Nici un partener al dialogului nu aduce un conţinut din afară în dialog. Fiecare are totul divin infinit în comuniune dialogică cu Celelalte două Eu-ri.

2. Intersubiectivitatea treimică, putinţă a înlocuirii reciproce a Eu-rilor

Greutatea înţelegerii noastre stă în faptul că la Dumnezeu un Eu e titularul a ceea ce are alt Eu, pe când la noi, fiecare eu e titularul unui conţinut în mare parte deosebit de al altui eu.

E ca şi cum un alt eu interior eu-lui meu ar fi titularul a tot ce sunt eu, rămânând şi eu titularul a ceea ce sunt şi folosindu-l ca pe conţinutul perfect identic al unui dialog, al dialogului unei dăruiri şi primiri, sau al unei iubiri neobosite.

La Dumnezeu nu e posibil ca un Eu să Se afirme în faţa celuilalt Eu, ci Îl socoteşte continuu pe Celălalt ca înlocui-

tor al Său. Fiecare Se vede numai în relaţie cu Celălalt, sau priveşte la Celălalt, sau Se vede în Celălalt. Tatăl nu Se vede decât ca subiect al iubirii faţă de Fiul. Dar Eu-l Tatălui nu Se pierde prin aceasta, căci e afirmat de Fiul, Care la rândul Său nu Se ştie decât ca împlinind voia Tatălui. Dar chiar prin aceasta se intensifică în Tatăl simţirea paternităţii şi în Fiul, calitatea filiaţiei. Aceasta este mişcarea fiecărui Eu în jurul Altuia ca centru (περιχώρησις= *circumincessio*). Fiecare Persoană descoperă nu Eu-l Său, ci două pe câte una; dar nici Eu-rile lor în exclusivitate, ci pun în faţă pe Celălalt făcându-Se transparente pentru Acela sau ascunzându-Se aşa zicând sub Acela. De aceea în fiecare Ipostas Se pot vedea Celelalte. Sfântul Vasile zice: "Vezi că uneori Tatăl descoperă pe Fiul, alteori Fiul pe Tatăl. Deci toată Dumnezeirea ţi se arată uneori în Tatăl, alteori în Fiul şi în Duhul Sfânt"[197].

În această uitare de sine a fiecărei persoane pentru alta se manifestă iubirea desăvârşită şi numai ea face posibilă unitatea opusă individualismului. Păcatul individualismului ne împiedică să înţelegem deplinătatea iubirii şi a unităţii Sfintei Treimi, care se conciliază cu păstrarea persoanelor.

Numai această dorinţă a lui Hristos, Cel sălăşluit în noi, de a substitui Eu-l propriu prin Eu-l Duhului, şi viceversa, ne antrenează şi pe noi în pornirea de substituire a eu-lui nostru prin Eu-l Duhului şi Cel al lui Hristos şi prin al aproapelui, restabilind unitatea noastră de natură, macerată de păcat. De aceea opera de mântuire a noastră, ca operă de unificare a noastră în Dumnezeu şi între noi, nu poate fi decât opera Sfintei Treimi. Sfântul Maxim Mărturi-

197. *Ibidem*, libr. V, P. G. 29, col. 756. E. Kovalevsky, "Sainte Trinité", în *Cahiers de Saint Irénée*, Paris, Janv.–Fevr. 1964, nr.44, p. 3: "Caracterul ipostasului Sfântului Duh este de a iubi ştergându-Se, cum Tatăl iubeşte, uitându-Se, pe Fiul, în Care El a pus toată bucuria Sa, şi cum Fiul iubeşte, pentru că Se dezbracă de Eu-l Său, ca Tatăl să Se manifeste şi Duhul să strălucească".

sitorul zice: Datorită iubirii, "fiecare atrage pe aproapele prin voinţă la sine şi-l preferă sieşi atât de mult, pe cât îl respingea înainte şi râvnea să fie înaintea lui". Acum "dezbrăcându-se pe sine de bunăvoie de sine însuşi, datorită iubirii, prin despărţirea de cugetările şi însuşirile considerate arbitrar în mod particular ca ale sale, şi aducându-se la simplitate şi identitate, prin care nu este câtuşi de puţin despărţit de ceea ce este comun, ci fiecare este al fiecăruia şi toţi ai tuturor şi mai degrabă ai lui Dumnezeu decât unii ai altora, *au devenit unul*, având prin ei şi raţiunea cea una a existenţei, arătată ca unică în fire şi în voinţă". "Aceasta a izbutit-o poate marele Avraam, care s-a restaurat pe sine în raţiunea firii, sau raţiunea firii în sine şi prin aceasta s-a redat lui Dumnezeu şi a primit pe Dumnezeu... Prin aceasta s-a învrednicit să vadă şi să primească pe Dumnezeu ca om venit din iubirea de oameni ca oaspe, prin desăvârşita raţiune cea după fire. Spre acesta s-a înălţat, părăsind însuşirea celor ce se împart şi sunt împărţite şi nemaicugetând pe celălalt om ca pe un altul decât sine, ci pe unul ca pe toţi şi pe toţi ca pe unul"[198].

Afirmarea Eu-lui filial prin Eu-l părintesc şi viceversa se manifestă în raport cu creatura şi în faptul că toate lucrările Tatălui sunt săvârşite de Fiul şi viceversa, ca şi în identitatea voii.

C
Purcederea Sfântului Duh din Tatăl şi relaţia Lui cu Fiul

1. Treimea Persoanelor, condiţie a deplinului Lor caracter personal şi a comuniunii depline

Nu există un lucru total despărţit de altele şi nici o unitate fără o distincţie în ea. În consecinţă, toate numerele sunt în acelaşi timp o unitate şi orice unitate e în acelaşi

198. *Ep. II către Ioan Cubicularul*, P. G. 91, col. 400 D.

timp un număr; şi orice unu e şi multiplu, şi orice multiplu e şi unu. Şi una şi alta sunt relative. Realitatea e dincolo de unu şi de multiplu.

Caracterul acesta îl are în mod eminent Dumnezeu. El e în mod eminent *Unu* şi *Trei*, sau, mai bine zis, dincolo de modul cum e la noi unu şi trei. Cele trei Subiecte sunt atât de interioare în unitatea Lor de fiinţă nedispersată, că nu pot fi în nici un fel despărţite, ca să poată fi numărate ca trei entităţi cu o oarecare discontinuitate între ele. Sfântul Vasile spune: "Noi nu socotim prin compunere, plecând de la unu la multiplu prin adaos, spunând unu, doi, trei, sau primul, al doilea, al treilea. *"Căci Eu sunt Dumnezeu primul şi Eu după aceea"* (Is. 44, 6). De un al doilea Dumnezeu n-am auzit nici azi. Căci închinându-ne lui Dumnezeu din Dumnezeu, mărturisim şi proprietatea deosebită a Ipostasurilor şi monarhia, nerupând pe Dumnezeu într-o mulţime despărţită"[199].

Dar numărul care reprezintă prin excelenţă distincţia în unitate, sau unitatea explicită, este *trei*. *Doi* nu ne spune ce se cuprinde propriu-zis în unitate. Aceasta se observă propriu-zis în planul subiectelor, unde se arată adevărata semnificaţie a distincţiei în unitate, sau a unităţii în cele distincte şi rostul acestei constituţii paradoxale a realităţii.

Un subiect unic în sens absolut ar fi lipsit de bucuria şi deci de sensul existenţei. El s-ar îndoi chiar de existenţa lui. Existenţa lui s-ar amesteca cu visul. După învăţătura noastră, un subiect şi un obiect, sau o lume de obiecte în faţa lui, menţine subiectul în aceeaşi singurătate lipsită de bucurie şi de un sens al existenţei. "Ce folos de ar dobândi omul lumea toată, iar sufletul şi-l va pierde?" (Mt. 16, 26). Un subiect şi un obiect nu sunt o doime, căci obiectul nu scoate subiectul din incertitudinea existenţei.

199. *Liber de Spiritu Sancto*, cap. 18, P. G. 32, col. 149.

Două subiecte realizează prin comuniunea lor o oarecare consistenţă şi o bucurie şi un sens al existenţei.

Dar nici această doime reală, care e în acelaşi timp o unitate dialogică, bazată pe unitatea de fiinţă, nu e suficientă. Comuniunea în doi este şi ea limitare din două puncte de vedere. Mai întâi comuniunea în doi nu deschide întregul orizont implicat în existenţă. Cei doi nu numai se deschid unul altuia, ci se şi închid. Celălalt devine nu numai o fereastră, ci şi un zid pentru mine. Cei doi nu pot trăi numai din ei doi. Ei trebuie să aibă conştiinţa unui orizont care se întinde dincolo de ei, dar în legătură cu amândoi. Iar acest orizont nu poate fi constituit de un obiect sau de o lume de obiecte. Aceasta nu-i scoate din monotonia unei vederi restrânse, sau a unei singurătăţi în doi. Numai al treilea subiect îi scoate din neîntrerupta lor singurătate în doi, numai un al treilea subiect, care poate fi şi el partener de comuniune şi nu stă pasiv în faţa lor, ca obiectul.

Dacă eu-l fără nici o relaţie poate fi reprezentat ca un punct, iar relaţia între două subiecte, ca o linie ce leagă un punct cu un altul, relaţia lor cu al treilea poate fi reprezentată ca o suprafaţă, care cuprinde în interiorul ei totul, mai precis ca un triunghi. Intenţionalitatea aceasta e realizată în comuniunea treimică divină.

Orizontul limitat al unei comuniuni exclusive între două persoane este legat de o iubire cu obiectiv limitat. Din acest motiv, dacă o asemenea comuniune nu mulţumeşte nici pe oameni, cu atât mai puţin mulţumeşte pe Dumnezeu. Deşi Tatăl şi Fiul Se dăruiesc Unul Altuia în întregime în iubirea Lor, din această iubire trebuie îndepărtat orice înţeles al unui egoism în doi, care contrazice infinitatea divină[200]. Aceasta face tot ce e în afară, sau ţine

200. E. Kovalevsky, "Les nombres dans la Genèse", în *rev. cit.*: "Filosofia Evului Mediu – şi se face apel la marile şcoli de la Chartres, Poitiers – analizează adeseori problema Triunului. Hugues de Saint Victor propune o definiţie minunată, şi anume: Unul, zice el, este, din punct de

orice e deosebit de ei doi într-un veşnic nimic sau cel mult la un nivel de veşnică inferioritate. Dar o asemenea iubire exclusivă faţă de altul implică în ea totodată o frică, o incertitudine, o gelozie[201]. Al treilea e proba de foc a adevăratei iubiri între doi.

Numai prin cel de al treilea, iubirea celor doi se dovedeşte generoasă, capabilă să se întindă la subiecte în afara lor. Exclusivismul între doi face imposibil actul revărsării generoase peste zidul închisorii în doi.

În acest sens, numele Duhului Sfânt este asociat atât de mult cu iubirea, întrucât el e semnul iubirii depline în Dumnezeu. Numai al treilea implică eliberarea deplină a iubirii de egoism. Prin Duhul Sfânt iubirea Treimii se dovedeşte cu adevărat sfântă. Numai pentru că este un al treilea, cei doi pot deveni simultan unul, nu numai prin reciprocitatea iubirii dintre ei, ci prin uitarea comună a ambilor în faţa celui de al treilea. Numai existenţa unui al treilea în Dumnezeu explică crearea unei lumi numeroase de eu-ri şi ridicarea lor la nivelul de parteneri îndumnezeiţi ai Tatălui şi ai Fiului în iubire, prin Duhul Sfânt, egal cu Ei. De aceea numai prin Duhul Sfânt se răspândeşte iubirea divină în afară. Nu degeaba eu-rile create sunt înfăţişate şi ridicate la nivelul de parteneri ai dialogului cu Tatăl şi cu Fiul prin Duhul Sfânt. Duhul Sfânt reprezintă putinţa întinderii iubirii dintre Tatăl şi Fiul la alte subiecte şi, în acelaşi timp, drep-

vedere moral, o satisfacţie, un egoism, un lucru închis, în timp ce Dumnezeu Se deschide în oarecare fel iubirii, conpenetrării unuia de către altul, renunţării unuia pentru altul. Doi este deja unirea perechii. El mai conţine imperfecţiuni, pentru că atunci când iubeşti pe altul, te iubeşti pe tine însuţi. Celălalt te reflectă. Unul nu se iubeşte, doi se iubesc. Iubirea desăvârşită, extatică, jertfelnică, iradiantă, deschisă, fără restricţii, fecundă nu apare cu adevărat decât cu trei" (p. 10).

201. Henric Ibsen a descris iubirea aceasta egoistă, nefastă şi nesigură a unei soţii faţă de soţul ei, geloasă chiar pe iubirea soţului faţă de propriul lor copil *(Micul Eyolf)*.

tul unui al treilea la dialogul iubitor al celor doi, drept cu care El învesteşte subiectele create.

2. Treimea Persoanelor, condiţie a menţinerii distincte a persoanelor în comuniune. Contrazicerea ei prin Filioque

Dacă am folosit înainte pentru modul de a fi al lui Dumnezeu termenul de *subiectivitate pură* spre a înlătura de la El orice semn al caracterului de obiect, am făcut-o înţelegând prin subiectivitate nu un conţinut iluzoriu ce şi-l poate da un subiect, ci modul absolut liber al lui Dumnezeu de *a fi prin Sine* şi de *a Se decide prin Sine*. Dar acest mod înseamnă la Dumnezeu cel mai consistent mod de realitate: El e o subiectivitate obiectivă sau o obiectivitate subiectivă. El e dincolo de distincţia între subiectivitate şi obiectivitate, căci persoana e nu numai cugetare, ci şi cea mai intensă realitate. Dumnezeu e deasupra subiectivităţii şi obiectivităţii cunoscute de noi. El e una întrucât e alta. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: "Orice cugetare este o sinteză a celor ce cugetă şi a celor cugetate, dar Dumnezeu nu este nici dintre cei ce cugetă, nici dintre cele cugetate. El este deasupra acestora. Căci altfel S-ar circumscrie ca subiect ce cugetă, având lipsă de relaţia cu ceea ce cugetă, iar ca obiect cugetat căzând în chip firesc, datorită relaţiei, sub vederea celui ce cugetă"[202].

Dar această consistenţă subiectiv-obiectivă e asigurată deplin în Dumnezeu prin faptul că El e în trei persoane. O singură persoană se poate considera că e numai cugetare, două persoane scufundate în comuniunea lor exclusivă pot avea şi ele impresia că au ieşit din realitate. Numai a treia persoană le asigură că ele sunt într-o realitate obiectivă în care depăşesc subiectivitatea lor duală. Căci deşi a treia persoană e trăită şi ea ca subiect, totuşi, prin faptul că e

202. *Capetele gnostice*, II, 2; Filoc. rom. II, p. 166.

trăită de două, le dă acestora sentimentul obiectivității lor proprii. Un obiect comun care le-ar fi necesar, le-ar circumscrie, dar o persoană egală lor le lasă în necircumscrierea lor și le-o lărgește făcându-le deplin "obiectivă" necircumscrierea lor.

Cel de al treilea împlinește rolul de "obiect", de orizont, care asigură și celor doi sentimentul obiectivității, prin faptul că-i păzește de a se confunda într-o unitate indistinctă, prin exclusivismul iubirii între ei, pe care-l poate produce socotința fiecăruia din ei că nu mai e nimic vrednic de iubit în afară de celălalt. Existând un al treilea de aceeași valoare, nici unul din cei doi care se iubesc nu uită de vrednicia de iubire a celui de al treilea și prin aceasta sunt reținuți de la confundarea întreolaltă. La oameni, al treilea poate avea rolul de a-i feri pe cei doi nu numai de a se scufunda unul în altul, ci și de a cădea într-o plictiseală de moarte prin neputința lor de a-și întreține permanent interesul reciproc, din cauza finitudinii lor. La oameni, al treilea are deci rolul de a oferi unuia sau altuia din cei doi și ambilor noutatea unei alte comuniuni, după care pot reveni cu interes împrospătat și îmbogățit la comuniunea dintre ei.

La Dumnezeu nu poate fi vorba de rolul Celui de al treilea de a reaprinde iubirea dintre Cei doi, ci numai de menținere a Lor într-o distincție personală, cu toată iubirea neîntreruptă ce persistă între Ei, datorită infinității Lor. Raportarea Lor la al treilea coincide cu confirmarea obiectivității Lor subiective și, odată cu aceasta, cu asigurarea distincției Lor personale. În cele trei persoane se confirmă deplin "adevărul" existenței lui Dumnezeu, care în doi ar fi confirmat numai în parte, iar prin unul ar rămâne incert. De aceea Duhul Sfânt Se numește în mod special "Duhul adevărului" (In 15, 26; 16, 13) și El are menirea să întărească în adevăr. În troparul Botezului se spune că: "Duhul în chip de porumb a adeverit întărirea cuvântului" Tatălui cu privire la Fiul cel întrupat.

Întrucât prin Duhul, ca al treilea, se adeverește existența lui Dumnezeu, El mai e numit și "Duhul vieții", iar pentru creaturi înseamnă "Dătătorul de viață" și "Mângâietorul", sau "Duhul Sfânt" și "Sfințitorul" (In 17, 17, 19).

La Dumnezeu, Duhul nu poate avea rolul de a atrage pe Unul din Cei doi la o comuniune alternativă cu Sine pentru a reaprinde iubirea Unuia față de Celălalt, cum îl are cel de al treilea la oameni, ci numai pe acela de a-I menține în distincția Lor, pentru că toate cele trei Persoane dumnezeiești stau față către față. La oameni, aceasta se întâmplă rar și nedeplin. La oameni, trebuie să se producă mereu o mutare a privirii de la unul la altul, când sunt prezente trei persoane. Totuși uneori are loc și la oameni aceasta, când iubirea între cei trei e deplină și egală. Părinții privesc împreună la copil; copilul privește simultan fețele părinților; un părinte privește simultan fața copilului și a celuilalt soț. Nici unul nu devine, când sunt toți trei de față, *el* pentru ceilalți. Nici unul nu-i al treilea propriu-zis în ce privește ordinea sau iubirea sau cinstirea. În aceste cazuri cei doi sunt pentru al treilea *noi*, iar al treilea, *tu;* sau cei doi sunt *voi* pentru cel de al treilea. La Dumnezeu, Cei trei sunt oarecum simultan, *eu, tu, tu.*

La Dumnezeu, această raportare e perfectă și permanentă. Încât nu există un al treilea în sens propriu, adică în sensul că ar fi în afara relației directe eu-tu. Aceasta cu atât mai mult cu cât fiecare Persoană vede prin fiecare Persoană și pe Cealaltă, sau Le vede în Sine însăși pe Celelalte. La Dumnezeu au loc simultan relațiile *noi-tu,* sau *eu-voi,* dar și *eu-tu-tu.* Fiecare Subiect divin e capabil de această simultană atenție la Celelalte, privite deosebit sau câte două. Un al patrulea nu mai e necesar pentru actualizarea plenitudinii existenței, pentru confirmarea Celor doi în existență. Al treilea reprezintă tot ce mai poate fi dincolo de Ei, toată realitatea prin care Se pot confirma Cei doi. Al patrulea în Dumnezeu ar dispersa și ar limita pe al treilea, I-ar scădea

importanţa. Al patrulea ar însemna că nu mai e concentrat tot orizontul obiectiv în care se află Cei doi, într-o singură Persoană.

La oameni e posibil acest lucru, pentru îmbogăţirea lor spirituală şi pentru depăşirea monotoniei trăite în raport cu oricare persoană, în calitatea ei de mărginită; e necesar ca un *eu* să atragă în rolul de *tu* mereu alte şi alte persoane cuprinse sub categoria lui *el*. *El* trebuie să fie multiplu, pentru că şi *eu* şi *tu* sunt mărginiţi. Dar în nici un caz nici la oameni nu există decât categoriile: *eu, tu* şi *el*, sau multiplul lor, în care ar fi asimilate mai multe persoane ca *eu*, ca *tu*, sau ca *el*: *noi, voi, ei*. Din perspectiva relaţiei *eu-tu* nu se poate merge mai departe de *el*, pentru că nu are unde să se mai meargă. P. Florensky spune: "Voi fi întrebat: de ce există tocmai trei ipostasuri? Eu vorbesc de numărul "trei" ca de unul imanent adevărului, inseparabil de el (eu nu pot exista în afara relaţiei cu tine şi în afara unui orizont care ne confirmă, *n.n.*)... numai în unitatea celor trei primeşte fiecare o unitate absolută. În afară de trei nu există confirmare (în adevăr), nu există subiect al adevărului. Dar mai mult ca trei? Da, pot exista şi mai mult ca trei prin primirea unor subiecte în sânul vieţii treimice. Dar aceste noi ipostasuri nu mai sunt membre prin care subiectul se conservă ca subiectul adevărului şi de aceea nu apar ca necesare interior pentru absolutul său; sunt ipostasuri condiţionate, care pot să fie sau să nu fie pentru subiectul adevărului (şi chiar pentru confirmarea mea la limită în adevărul existenţei terestre, limită depăşită prin treimea dumnezeiască în existenţa mea veşnică, *n.n.*). De aceea nu pot fi numite ipostasuri în sensul propriu şi e mai bine să fie numite persoane îndumnezeite"[203].

Învăţătura catolică despre purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl şi de la Fiul ca dintr-un singur principiu, formulată

203. P. Florensky, *op. cit.*, p. 36.

cu intenția de a întări comuniunea între Tatăl și Fiul, păcătuiește împotriva celor două puncte expuse mai sus: a extinderii generoase a iubirii dintre Tatăl și Fiul și a menținerii distincte a Persoanelor Lor, ba chiar a Persoanei Sfântului Duh.

Accentuând iubirea dintre Tatăl și Fiul până la confundarea Lor într-un singur principiu al purcederii Sfântului Duh, teologia catolică nu mai vede pe Aceștia ca fiind Persoane distincte. Iar aceasta face imposibilă chiar iubirea între Ele. Căci nemaiexistând ca două Persoane în actul purcederii Duhului, Tatăl și Fiul nu Se mai pot iubi propriu-zis. Existența Duhului ca al treilea, sau rolul Lui de a arăta mărimea iubirii dintre Tatăl și Fiul și de a-I păstra ca Persoane distincte, devine fără obiect. El nu mai e propriu-zis al treilea, ci al doilea. Duhul e văzut mai degrabă ca Cel ce-I scufundă pe Cei doi într-o unitate indistinctă. Iar dacă Cei doi, pentru a purcede în comun pe Duhul, Se scufundă într-un tot indistinct, Duhul ca rezultatul acestui tot indistinct nu mai poate fi nici El persoană.

De fapt expresiile unor teologi catolici despre Duhul Sfânt sunt atât de ambigue, încât e greu să mai spui dacă Îl consideră persoană sau nu. Iar alții Îl declară persoană, dar din speculațiile lor rezultă mai degrabă concluzia că nu e persoană. Toți sunt conduși la această concluzie de speculațiile prin care identifică nașterea Fiului și purcederea Sfântului Duh cu actele psihice și îndeosebi de necesitatea de a întemeia prin aceste acte purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul ca de la un singur principiu. Necesitatea aceasta a îndemnat teologia catolică să identifice pe Fiul cu imaginea ce Și-o face Tatăl despre Sine prin cunoaștere, iar purcederea Duhului, cu iubirea dintre Tatăl și Fiul. Iubirea aceasta nemaiținând în existență două persoane deosebite, este ea însăși persoana comună a Tatălui și a Fiului. În felul acesta Tatăl și Fiul sunt contopiți, în acest act, într-o persoană duală, într-un "noi", adică încetea-

ză de a mai fi două persoane propriu-zis, ba această realitate contopită, deci impersonală, este socotită totodată ea însăşi Duhul Sfânt.

Dintre teologii catolici contemporani care identifică pe Duhul cu acel "noi" constituit de Tatăl şi Fiul, menţionăm pe Heribert Mühlen. El declară: "Se poate spune că Duhul Sfânt este actul comun (Wir-Akt) dintre Tatăl şi Fiul, adică "noi" ca persoană ("Wir" in Person), respectiv "relaţia intertrinitară *noi*"[204]. "Duhul Sfânt este *relaţia intertrinitară* "noi", întrucât actul comun (Wir-Akt) al Tatălui şi Fiului subzistă în El însuşi"[205].

Precum se vede, Mühlen persistă să numească totuşi pe Duhul Sfânt persoană. Dar e foarte stranie această persoană care nu e altceva decât persoana duală a Tatălui şi a Fiului. "În Duhul Sfânt, unitatea personală a Tatălui şi a Fiului *devine* persoană". "Duhul Sfânt este unitatea dintre Tatăl şi Fiul în persoană, ea este aşa zicând perihoreza (conpenetrarea) intradivină în persoană"[206]. *"Deosebirea Duhului de Tatăl şi de Fiul constă tocmai în aceea că El este apropierea absolută a două realităţi într-o persoană"* (subliniat de Mühlen)[207].

Mühlen vrea totuşi să menţină pe Tatăl şi pe Fiul ca persoane distincte. El crede că distincţia între Ei e asigurată prin faptul că, concomitent cu "relaţia-noi" dintre Ei, care e una cu Duhul Sfânt, există şi o "relaţie *eu-tu*" între Tatăl şi Fiul; sau că *înainte* de "relaţia-noi" între Ei se afirmă "relaţia *eu-tu*" între Ei. "Tatăl şi Fiul încă nu alcătuiesc un *"noi"* în sensul deplin, înainte ca (într-un "mai târziu" logic faţă de constituirea fiecăruia din Ei ca persoană) să purceadă pe Duhul. Reciprocitatea *eu-tu* încă nu este ca atare comunul lui "noi". Aceasta dă expresie faptului

204. *Der heilige Geist als Person*, 3 Auflage, Münster, Verlag Aschendorf, 1996, p. 157.
205. *Op. cit.*, p. 159.
206. *Op. cit.*, p. 159.
207. *Op. cit.*, p. 166.

că Tatăl şi Fiul Se află într-o mai strânsă relaţie de cum Se află Duhul şi Fiul faţă de Tatăl"[208].

Pe de altă parte, Mühlen consideră că "relaţia-noi" între Tatăl şi Fiul, care e una cu Duhul Sfânt, e un act al fiinţei dumnezeieşti. "În *spiratio activa* se arată natura divină cea una, ca act al lui noi". "Tatăl şi Fiul sunt în Duhul Sfânt (şi în purcederea Lui) nu pe temeiul constituţiei fiecăruia ca persoană, ci pe temeiul unităţii naturii divine"[209].

Cu alte cuvinte, Tatăl şi Fiul sunt două Persoane în relaţia eu-tu, între Ei, fiind concomitent şi natura divină cea una în "relaţia Lor ca noi", care e identică cu Duhul Sfânt. Este evidentă în această concepţie echivalarea fiinţei divine cu persoana, mai întâi cu cele două Persoane, a Tatălui şi a Fiului, şi apoi cu Persoana Sfântului Duh. Tatăl + Fiul = fiinţa divină = Sfântul Duh. În mod special se evaporează Persoana Sfântului Duh, Care Se menţine ca persoană prin faptul că purcede de la o Persoană-Tatăl (In 15, 26).

Avem aici sub altă formă teoria catolică de la Tertulian: în procesiunea Unului la al Doilea, Dumnezeu Se diversifică, pentru ca în procesiunea continuată spre Duhul Sfânt să Se readune în Unul. Toma d'Aquino, reluând această concepţie, spusese şi el: "Prin iubire (Dumnezeirea) revine la substanţa de unde începuse prin cunoaştere"[210]. Iar Le Guillou, deşi declară insistent că prin identificarea proceselor divine cu funcţiile psihice se pune în lumină caracterul personal al lui Dumnezeu mai mult decât în doctrina ontologistă patristică a ipostasurilor, spune la urmă: "Esenţa este aceea din care şi prin care este totul în Dumnezeu, inclusiv Persoanele care sunt Dumnezeu"[211].

208. *Op. cit.*, p. 161.
209. *Op. cit.*, p. 164.
210. Citat în revista *Istina*, nr. 3–4 (iulie-decembrie) din 1972, p. 439.
211. "Réflexions sur la théologie trinitaire à propos de quelques études anciennes et récentes", în rev. *Istina* cit., p. 463. Vezi la Pr. D. Stăniloae, "Studii catolice recente despre Filioque", în rev. *Studii teologice*, Bucureşti, nr. 7–8, iulie–august 1973, p. 493.

Iubirea deplină între Tatăl şi Fiul ca identică cu Duhul Sfânt, de care face atâta caz teologia catolică, nu e decât scufundarea celor două Persoane în fiinţa impersonală, în sensul plotinian sau nirvanic.

Pericolul eşuării în acest impersonalism a fost evitat de teologia ortodoxă, prin faptul că nefiind obligată să explice o doctrină nerevelată, ca cea despre purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl şi de la Fiul ca dintr-un singur principiu, prin procesele psihice, a primit pe Fiul şi pe Duhul Sfânt ca persoane date în mod real prin naştere şi purcedere, fără să se lase ispitită de încercări de a explica modul originii Lor după analogia funcţiilor psihice, ci l-a exprimat prin numirile apofatice *naştere* şi *purcedere*.

Antrenată de analogia naşterii şi purcederii cu funcţiile psihice, teologia catolică nu a mai ţinut aceste două acte deasupra celorlalte acte ale lui Dumnezeu, pe care teologia ortodoxă le vede pe planul relaţiilor lui Dumnezeu cu lumea. Astfel, teologia catolică declară că aşa cum actele celelalte ale lui Dumnezeu sunt comune tuturor Persoanelor divine pentru că provin din fiinţa Lor comună, aşa sunt comune şi actul naşterii şi al purcederii. Prin aceasta teologia catolică nu le mai menţine pe acestea ca acte specifice ale persoanelor şi constitutive pentru Persoanele divine. Din cauza aceasta teologia catolică deduce, din ordinea în care Persoanele divine Se manifestă în lume, o ordine a relaţiilor Lor intradivine. Ea nu admite o libertate a ordinii divine în care lucrează Persoanele divine în lume, căci actele divine în lume trebuie să reproducă strict ordinea în care Se află Ele în viaţa intradivină. După ea, Fiul nu poate fi trimis de Duhul Sfânt, cum spune Domnul Hristos (Lc. 4, 18), pentru că pe planul etern Duhul este Acela care purcede de la Fiul. Se manifestă aici o lipsă de înţelegere pentru misterul libertăţii divine, o interpretare a lucrării lui Dumnezeu în lume după o ordine lipsită de libertate. Identificarea planului personal cu planul fiinţei şi derivarea pla-

nului creațional din planul divin al ființei duc concepția catolică aproape de panteism. De aici decurge și raționalismul teologiei catolice.

H. Mühlen respinge învățătura că nașterea și purcederea ar aparține unor Persoane deosebite, declarând: "Aceasta ar însemna că s-ar referi între Ele trei centre de acte. În Dumnezeire nu există însă decât un unic centru de acte, strict comun"[212]. De aici ar rezulta că în Dumnezeu nu există propriu-zis un Tată și un Fiu, pentru că nu există o naștere ca act propriu exclusiv al Tatălui. Sfinții Părinți au accentuat și ei că în Dumnezeu există un singur principiu, un singur centru de acte, un singur centru al actelor de provenire; dar el este Tatăl, deci este o persoană, care asigură caracterul personal al tuturor Persoanelor, nu ființa comună care face relativă și ambiguă deosebirea dintre Persoane.

3. Treimea Persoanelor divine, condiția unei depline bucurii a Fiecăreia, de Celelalte

Admiterea simplă a celor trei Persoane dumnezeiești, fără încercarea de a explica originea Lor după analogia funcțiilor psihice, ne permite să înțelegem a treia semnificație principală a treimii Persoanelor, fără slăbirea distincției Lor personale. Această semnificație constă în faptul că asigură deplinătatea comuniunii Lor și în faptul că face această comuniune plină de bucuria unei persoane, de cealaltă. Între doi, bucuria nu e deplină dacă ea nu e comunicată de fiecare unui al treilea. Tatăl Se bucură de Fiul, dar bucuria aceasta vrea să Și-o comunice unui al treilea ca să fie deplină. Aceasta nu înseamnă că Fiul trebuie să dea și El o existență unei alte persoane deosebite de Tatăl, căreia să-i comunice bucuria Sa. În acest caz, S-ar închide și Fiul

212. H. Mühlen, *op. cit.*

față de Tatăl în comuniunea cu câte o altă persoană deosebită. În acest scop Tatăl purcede pe al treilea Subiect, Care e îndreptat împreună cu Tatăl în întregime spre Fiul. Bucuria împărtășită a Tatălui de Fiul umple pe Fiul de o sporită bucurie de Tatăl. Pe lângă aceea, Fiul împărtășește și El bucuria Sa de Tatăl, acestui al treilea Subiect, fără să trebuiască să-L purceadă și El, odată ce există prin purcedere de la Tatăl. Duhul participă la bucuria Tatălui de Fiul întrucât purcede de la Tatăl, și participă la bucuria Fiului de Tatăl și prin aceasta strălucește din Fiul[213]. Fiul însuși apare mai strălucitor Tatălui, întrucât Se bucură de Tatăl nu numai El ca imagine consistentă a Lui, ci și cu Duhul. Sfântul Grigorie Palama zice: "Pe Acesta (pe Duhul) Fiul Îl cere de la Tatăl ca Duh al Adevărului și al Înțelepciunii și al Cuvântului... și (prin El) Se bucură împreună cu Tatăl, Care Se bucură de El (de Fiul)... Căci Duhul Sfânt este această bucurie dinainte de veci a Tatălui și a Fiului, fiind comun Lor în ce privește folosirea, fapt pentru care e și trimis de Amândoi la cei vrednici, dar e numai al Tatălui în ce privește existența; de aceea, numai din El *purcede*"[214].

În sensul acesta Duhul Sfânt face legătura între Tatăl și Fiul, fără să înceteze să fie Persoană distinctă și fără să purceadă și de la Fiul. În sensul acesta Duhul e și "Duhul Fiului", dar Fiul rămâne "Fiu" în această strălucire a Duhului din El, nu devine Tată al Duhului. Duhul nu e El însuși bucuria, ci Cel care, participând la bucuria Tatălui de Fiul și a Fiului de Tatăl, arată în plinătatea ei bucuria Unuia de

213. Asupra distincției între "purcederea" Duhului din Tatăl și "strălucirea" Lui din Fiul a insistat în mod special Patriarhul de Constantinopol, Grigorie Cipriotul, la sfârșitul sec. XIII. (A se vedea la Pr. D. Stăniloae, "Relațiile treimice și viața Bisericii", în *Ortodoxia*, București, 1965, nr. 1).

214. *Capete teologice*, cap. 36, în Filocalia greacă, ed. II, Atena, 1893, p. 315.

Celălalt, sau bucuria tuturor Celor trei de toţi trei. De aceea spune Sfântul Atanasie: "Iar Domnul a spus că Duhul este Duh al Adevărului şi Mângâietor; prin aceasta a arătat că în Acesta este Treimea desăvârşită"[215].

Învăţătura ortodoxă despre purcederea Duhului Sfânt din Tatăl spre Fiul şi despre strălucirea Lui din Fiul spre Tatăl, ţinând pe Fiul în lumină în faţa Tatălui, implică în sine faptul că Fiul şi Tatăl nici nu Se confundă, nici nu Se separă. Acest rol îl are oriunde Persoana a treia în raport cu celelalte două Persoane: datorită Ei, Cele două nu Se confundă într-o iubire fără orizont, în sens panteist (ca în catolicism sau în diversele filosofii impersonaliste), nici nu Se separă în sens individualist (ca în protestantism), ci Se păstrează în comuniune. Propriu-zis, atât panteismul cât şi individualismul sunt o cădere în natură, de la nivelul existenţei personale, cu adevărat spirituale. De aceea din individualism uşor se trece în panteism, căci individul tinde să topească în sine pe celălalt. Dar de căderea în natură nu pot scăpa persoanele prin ele însele, ci numai prin ajutorul modului personal de existenţă, adică trinitar, al realităţii transcendente, sau al lui Dumnezeu. Numai Sfânta Treime asigură existenţa noastră ca persoane.

Întrucât Duhul nu e numai Cel ce participă la bucuria Tatălui de Fiul şi a Fiului de Tatăl, ci e şi Cel de care Se bucură şi Tatăl şi Fiul, El nu e al treilea într-un sens rigid al cuvântului. Dar întrucât Fiul are poziţia deosebită, de chip al Tatălui, iar Duhul e purces în scopul participării la bucuria Tatălui de Fiul ca imagine, El are în relaţia celorlalte două Persoane rolul deosebit al Celui purces în scopul de a face ca bucuria fiecărei Persoane de Alta să fie o bucurie participată de Cealaltă. Numai în acest sens e numărat ca *al treilea*. Căci altfel, El poate fi numit tot aşa de bine *al*

215. *Ep. I ad Serapionem*, P. G. 26, col. 589.

doilea ca şi Fiul (un alt al doilea), sau întrucât atât Fiul, cât şi Duhul sunt deodată cu Tatăl şi împreună cu El, *toţi sunt primul*. În Treime nu e un "după" şi un "înainte". "Cei trei în Treime transcend orice număr matematic"[216].

Pentru faptul că e purces spre a da bucurie fiecărei Persoane, un vechi ecfonis al Bisericii pune înaintea Lui particula "cu". Sfântul Vasile cel Mare spune că această particulă exprimă "demnitatea" Duhului[217]. Adică ea înseamnă egalitatea în mărire cu Tatăl şi cu Fiul, dar şi rolul deosebit de a face ca fiecare Persoană să fie în relaţia cu Cealaltă, nu singură, ci împreună "cu" Cealaltă. Amândouă aceste înţelesuri se cuprind, se pare, şi în particula "împreună cu", prin care este legat Duhul Sfânt de Tatăl şi de Fiul în Simbolul niceo-constantinopolitan.

În acest sens, Duhul Sfânt prilejuieşte în mod special "comuniunea" (2 Cor. 13, 13; Filip. 2, 1). Duhul ne fereşte de singurătatea ucigătoare. De aceea e *Mângâietorul*. Totdeauna El îţi oferă o comuniune. În El găseşte oricine o mângâiere. El ne asistă totdeauna. El ne înviorează bucuria noastră de Dumnezeu. El e "de-viaţă-făcătorul". În Duhul cunoaştem şi mărim pe Dumnezeu şi ne bucurăm de El[218]. El dă mărturie conştiinţei noastre despre Dumnezeu (1 Cor. 2, 10 urm.). Dumnezeu e sălăşluit în noi prin "Duhul" ca dar al Lui (1 Cor. 12, 3-9). Sfântul Atanasie zice: "Noi fără Duhul suntem străini şi depărtaţi de Dumnezeu. Iar prin împărtăşirea de Duhul ne unim cu Dumnezeirea. Deci a fi în Dumnezeu nu e un lucru al nostru, ci al Duhului, Care este în noi şi rămâne în noi atâta timp cât Îl păstrăm în noi prin mărturisire"[219].

216. P. Evdokimov, *Le Saint Esprit dans la tradition orthodoxe*, Paris, Ed. du Cerf, 1969, p. 44.
217. *Liber de Spiritu Sancto*, cap. 27, P. G. 32, col. 193.
218. *Ibidem*.
219. *Oratio III contra Arianos*, P. G. 26, col. 373.

Duhul e *Sfântul* şi *Sfinţitorul*, prin fidelitatea cu care asistă pe ceilalţi, prin fidelitatea pe care o întreţine în ceilalţi faţă de Dumnezeu şi întreolaltă. Ţine de Duhul să participe şi să Se facă participat ca persoană. El e expresia generozităţii lui Dumnezeu, a uitării lui Dumnezeu de Sine în "ieşirea" Lui la creaturi. El e bucuria lui Dumnezeu de ele şi a lor, de Dumnezeu.

PARTEA A DOUA

LUMEA,
OPERĂ A IUBIRII LUI DUMNEZEU,
DESTINATĂ ÎNDUMNEZEIRII

I
Crearea lumii văzute

A
Crearea lumii văzute şi a omului, în general

1. Crearea lumii şi solidaritatea omului cu semenii lui şi cu natura

Iconomia lui Dumnezeu sau planul Lui cu privire la lume constă în îndumnezeirea lumii create, care, în urma păcatului, implică şi mântuirea. Mântuirea şi îndumnezeirea lumii presupun, ca prim act divin, crearea ei. Mântuirea şi îndumnezeirea vizează, fără îndoială, în mod direct umanitatea, dar nu o umanitate desprinsă de natură, ci unită ontologic cu natura. Căci natura ţine de om, sau întregeşte pe om, şi omul nu se poate desăvârşi fără să reflecteze şi să lucreze asupra naturii. De aceea prin lume se înţelege atât natura, cât şi umanitatea; sau, când se indică prin cuvântul lume una din ele, totdeauna este subînţeleasă şi cealaltă.

Creştinismul din Occident a avut adeseori tendinţa de a referi mântuirea la omul separat de natură. Creştinismul răsăritean nu le-a conceput niciodată separat. În timpul recent a părăsit însă şi Occidentul în general concepţia despre mântuirea omului în mod separat de natură. Şcoala lui Bultmann care separă mântuirea omului de natură este astăzi un fenomen destul de singular.

Dependenţa umanului de natură, care nu înseamnă coborârea lui la ea, ci invers, este atât de adâncă, încât se poate spune că natura e o parte a naturii omului, e sursa unei părţi a naturii umane şi deci condiţie a existenţei şi a dezvoltării integrale a omului pe pământ. Omul nu se poate concepe în afara naturii cosmice. Aceasta poate să însem-

ne că nici natura nu-şi împlineşte rostul ei fără om, sau printr-un om care lucrează contrar ei. Prin coruperea, sterilizarea şi otrăvirea naturii, omul face imposibilă existenţa sa şi a semenilor săi. Astfel natura nu este numai condiţia existenţei omului singular, ci şi a solidarităţii umane. Natura apare într-un mod cu totul clar ca mediul prin care omul poate face bine sau rău semenilor săi, dezvoltându-se sau ruinându-se el însuşi din punct de vedere etic şi spiritual. Natura e intercalată cu deplină evidenţă în dialogul interuman binefăcător sau distrugător, dialog fără de care nu poate exista nici omul singular, nici comunitatea umană.

Potrivit credinţei noastre, fiecare persoană umană e într-un anumit fel un ipostas al întregii naturi cosmice, dar numai în solidaritate cu ceilalţi. Aceasta înseamnă că natura cosmică este comună tuturor ipostasurilor umane, deşi fiecare o ipostaziază şi o trăieşte personal într-un mod propriu şi complementar cu ceilalţi. O separare a naturii cosmice până la capăt între indivizii umani este imposibilă. Separarea ei prea mare sau în mod inegal introduce războiul între persoane şi chiar în interiorul naturii umane, sau o face pe aceasta sclavul ei. Dar tocmai de aceea fiecare poate contribui la coruperea nu numai a unei naturi care îi aparţine personal, ci a naturii care aparţine tuturor. Aceasta indică o responsabilitate a omului faţă de natură, în care e implicată o responsabilitate faţă de semenii săi. Iar acuitatea acestei responsabilităţi arată că ea are un temei într-o responsabilitate faţă de o Persoană supremă, Care e Creatorul naturii şi al oamenilor.

Imposibilitatea separării persoanei umane de natura cosmică face ca mântuirea şi desăvârşirea persoanei să se proiecteze asupra întregii naturi şi să depindă şi de ea; de asemenea, face ca persoana singulară prin silinţa sa în vederea mântuirii să poată ajuta şi pe alţii, sau să fie ajutată în ea de ei. Natura întreagă e destinată slavei de care se vor împărtăşi oamenii în Împărăţia cerurilor şi încă de pe acum

ea se resimte de liniştea şi de lumina ce iradiază din omul sfânt. Slava lui Hristos pe Tabor a acoperit şi natura. Dar ea poate rămâne ascunsă pentru ochii şi simţirea multora şi natura poate fi înjosită şi afectată de răutatea unora dintre oameni. La rândul său, natura poate fi mediul prin care omul care crede primeşte harul dumnezeiesc sau energiile necreate binefăcătoare, dar şi locul prin care se exercită asupra lui şi înrâuriri care îl împing la rău.

O concluzie care mai rezultă din interdependenţa oamenilor faţă de natura ca dar al lui Dumnezeu, este că ea trebuie menţinută în esenţă nu numai în elementele ei, ci şi în sintezele ei naturale. Căci sintezele acestea sunt singurele care nu sunt statice şi sterile, ci fertile. Ele se află într-o neîncetată fertilitate, producând omenirii mijloacele de existenţă. Natura ca dar al lui Dumnezeu se înnoieşte continuu în acelaşi mod propice existenţei umane, fără să se epuizeze în această mişcare de înnoire şi de fertilitate.

Astfel, natura se dovedeşte ca un mijloc prin care omul creşte spiritual şi îşi fructifică intenţiile faţă de sine şi faţă de semeni, când este menţinută şi folosită conform cu ea însăşi; dar când omul o sterilizează, o otrăveşte şi abuzează de ea în proporţii uriaşe, el îşi împiedică creşterea spirituală a sa şi a altora. Aceasta confirmă faptul că ea e dată ca un mijloc necesar pentru dezvoltarea umanităţii în solidaritate, că e un dar al unei fiinţe superioare personale, care a creat-o, ca şi pe oameni, într-o solidaritate. Această solidaritate nu a fost produsă de om, dar el o poate dezvolta sau slăbi spre binele sau spre răul lui şi al semenilor săi. Originea ei transcende puterile lui, ca şi cea a fiinţei lui. Dar în adecvarea lui la darul naturii care transcende, în originea ei, puterile lui, se face vădită originea lor comună în actul exclusiv al lui Dumnezeu, în crearea lor de către Dumnezeu, din nimic. Dacă în esenţa lor ar arăta ceva de la ele însele, responsabilitatea noastră faţă de Dumnezeu, în com-

portarea noastră față de natură și de semeni, n-ar fi atât de totală.

Înțelegerea naturii ca dar al lui Dumnezeu nu înseamnă însă că ea nu trebuie prelucrată. Ea este astfel făcută, că multe din cele necesare omului se obțin printr-o prelucrare din partea lui, iar în această prelucrare un loc important îl are imaginația continuu creatoare. Numai animalul se încadrează întru totul în ceea ce-i dă natura în mod invariabil. Omul se dovedește și prin aceasta "stăpânul" naturii; iar natura – o realitate maleabilă, contingentă, adecvată acestei imaginații creatoare a lui. Aici se înscrie rolul mare al gândirii, al imaginației și al muncii omenești, prin care se realizează gândirea lui creatoare în natură. Iar prin munca sa, fiecare obține mijloacele necesare nu numai pentru sine, ci și pentru semenii săi. Oamenii trebuie să muncească și să gândească solidar la prelucrarea darurilor naturii. Astfel se creează o solidaritate între oameni prin mijlocirea naturii. Munca, condusă de gândire, este o virtute principală care creează comuniunea între oameni. Subiectele umane își devin astfel transparente prin natură, prin gândirea și munca lor aplicate în mod solidar, ca într-ajutorare, naturii. Iar întrucât comuniunea între ei e întreținută de responsabilitatea față de Subiectul suprem, El devine, la rândul Său, transparent prin natura dată de El, pentru ca ei să crească în comuniune prin munca lor.

Munca poartă astfel semnul iubirii între oameni; iar prin caracterul ei obositor, ascetic, îi spiritualizează pe ei și fructele ce li le dă natura, sau natura sensibilă care, dacă ar fi folosită fără muncă, ar deveni suma de mijloace a unei vieți de plăceri, lipsită de forța spiritualizării omului și fără influența libertății lui asupra ei.

Dar puterea omului de a prelucra natura prin fapta gândită, prin muncă, întâlnind natura ca dar, se hrănește ea însăși din puterea incomparabil mai mare a faptei Celui ce a creat acest dar, a Celui ce nu a prelucrat, la rândul Lui, o

natură dată, ci a creat-o din nimic. Munca cu efecte limitate, săvârşită de om asupra naturii, pentru a o face la rândul său dar, altora, trimite astfel la fapta creatoare a lui Dumnezeu, al Cărui dar complet este natura. Din puterea creatoare a lui Dumnezeu, Care a creat lumea din nimic, îşi ia originea puterea creatoare limitată a omului asupra naturii. Creaţia limitată a omului se întemeiază pe actul creaţiei din nimic al lui Dumnezeu.

Pe de altă parte, în conştiinţa umană şi în iubirea faţă de semeni ce se manifestă în orice lucrare asupra naturii este o sete de cunoaştere şi de prelucrare nelimitată a proceselor naturii. Natura însăşi se dovedeşte a fi făcută pentru conştiinţă, şi nu conştiinţa pentru natură. Natura se dovedeşte ca o raţionalitate plasticizată care poate fi în principiu modelată la nesfârşit de conştiinţă şi transferată complet în conţinuturile conştiinţei interumane iubitoare.

Prin toate acestea, atât conştiinţa, cât şi natura trimit la existenţa unei conştiinţe eterne, care cuprinde actual din eternitate nu numai toată ţesătura raţională şi posibil de plasticizat în forme nesfârşite ale naturii, ci şi puterea de a o plasticiza de fapt şi, prin aceasta, de a o crea din nimic şi de a o modela până la totala ei copleşire de către spirit. Prin aceasta satisface setea conştiinţei umane după această copleşire deplină a naturii de către spiritul uman în comuniune, sau de adunare a ei în spirit, stare spre care se dovedeşte destinată însăşi materia, ca raţionalitate obiectivă plasticizată. Această operă o realizează Spiritul Creator prin spiritul uman.

De fapt, dacă ţesătura raţională a lumii trebuie să aibă un subiect care o gândeşte, un subiect care e cu adevărat cunoscător şi stăpân al lumii create, acest subiect poate opera şi prin conştiinţa creată, în comuniune, adunarea şi transfigurarea materiei în spirit. Spiritul Creator, care este originea raţionalităţii plasticizate a naturii şi a subiectelor conştiente legate de ea, este şi ţinta lor, ţintă în care su-

biectele umane îşi găsesc deplina unitate, împreună cu natura prin care comunică, ridicată la o stare deplin copleşită de spirit.

Crearea lumii din nimic de către Dumnezeu se face azi evidentă şi în limitările ei, prin care El însuşi ne limitează. Dar chiar prin această limitare El ne ajută să creştem spiritual punând frână egoismului nostru, prin grija de a împărţi frăţeşte cu ceilalţi resursele limitate ale lumii, de a da şi altora posibilitatea să se dezvolte[1]. Dumnezeu ne face azi să ne solidarizăm şi mai mult între noi şi prin aceasta să creştem spiritual prin muncă şi sacrificiu. Acesta e un nou ascetism, un ascetism pozitiv, generalizat şi obligatoriu, care însă nu e într-o contradicţie cu formele lui vechi, ci poate să-şi găsească în ele o putere de susţinere. Responsabilitatea noastră faţă de natura dată de Dumnezeu apare azi şi ca o datorie de a folosi resursele cu cruţare şi de a nu o altera prin poluare. Acest lucru ne fereşte şi el de patimi şi de căutarea unei satisfaceri infinite în lume.

2. Crearea din nimic, în timp

După credinţa creştină, lumea şi omul au un început şi vor avea un sfârşit, în forma lor actuală, sau în cea în care pot evolua prin ei înşişi. Dacă n-ar avea un început, n-ar fi din nimic, deci n-ar fi opera exclusivă a libertăţii şi a iubirii lui Dumnezeu şi n-ar fi destinate unei existenţe în plinătatea lui Dumnezeu, ci forma ei relativă, imperfectă ar fi singura esenţă fatală a realităţii. Numai dacă lumea este din nimic prin voia lui Dumnezeu, ea poate fi ridicată la un plan de perfecţiune în Dumnezeu tot prin voia Lui atotputernică şi prin iubirea Lui, după o anumită pregătire a ei

1. Raportul comisiei "Biserica şi Societatea" a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, intitulat "Natura, dreptatea socială şi viitorul eshatologic", din iunie-iulie 1973, *Christian Anticipation of Social Thought in Future Perspective*, ed. Church and Society, World Council of Churches, March 1974, p. 6–7.

pentru aceasta. Acest început al lumii şi al omului şi acest sfârşit care nu e un sfârşit total dovedesc amândouă iubirea lui Dumnezeu faţă de ei şi le dă un sens.

O lume existentă din veci în forme evolutive, în esenţă identice cu cea actuală, ar fi ea însăşi absolutul, adică singura realitate. Dar absolutul nu poate purta marca nonsensului şi limitărilor, pe care o are în sine forma actuală a lumii, privită ca singura realitate, sau cele esenţial identice, în care toate se compun şi se descompun. Chiar dacă ar fi un sens superior necunoscut în această relativitate, ar trebui să fie cineva care să fie conştient de el în mod etern, în care caz el ar fi adevăratul absolut, superior acestei relativităţi. Iar dacă nu e nimeni conştient de un asemenea sens, un asemenea sens nici nu există. Conştiinţa noastră însă, cea mai înaltă formă de existenţă în această lume, cere ca lumea aceasta să fie mântuită de relativitatea ei; ea trebuie să-şi găsească sensul într-un plan de existenţă superior ei.

Dar dacă cel care a creat-o nu este superior ei, nu o poate nici mântui. Mântuirea lumii de către Dumnezeu presupune crearea ei de către Dumnezeu. Dacă lumea e creată, ea are un început. Acest lucru poate fi făcut evident şi altfel.

Lumea are un început, pentru că sensul ei se împlineşte în om, iar neamul omenesc are un început. Şi neamul omenesc are un început, pentru că se mişcă spre un absolut şi duce şi lumea cu sine. El nu e din veci, pentru că în acest caz nu s-ar mişca spre un absolut. El ar avea împreună cu lumea absolutul în sine din eternitate şi ar rămâne în el etern. "Nici una din cele create nu-şi este ţinta sa finală, întrucât nu e nici cauza sa, pentru că altfel ar fi necreat şi fără început şi n-ar avea să se mişte spre nimic... Nici una nu e scopul în sine, căci altfel n-ar fi supusă unei lucrări, o dată ce ar avea plenitudinea în sine şi ar fi mereu

la fel şi n-ar avea de la nimeni existenţa. Căci cel ce e scopul în sine e şi necauzat"[2].

Potrivit credinţei noastre, lumea şi omul se mişcă pentru că tind spre o ţintă desăvârşită pe care nu o au în ei. Iar câtă vreme se mai mişcă, înseamnă că n-au ajuns la ţinta desăvârşită spre care tind. Ei suportă mişcarea, pentru că nu şi-au dat-o ei înşişi şi pentru că n-au desăvârşirea în ei, ci au primit mişcarea de la cauza care i-a adus în existenţă. Dar acea cauză i-a adus în existenţă nu în plenitudinea în care este ea, căci ar fi o contrazicere ca Dumnezeu cel infinit să creeze un alt infinit lângă Sine; dar exercită asupra lor atracţia plenitudinii spre care ei tind şi de care se vor împărtăşi la sfârşit nu prin natura lor, ci prin comuniunea de care se va face omul vrednic prin efortul liber al înaintării spre ea. Aceasta înseamnă că Dumnezeu cel etern Se aşază într-o legătură cu lumea temporară şi rămâne în legătură cu ea; deci că starea de devenire, sau starea temporală în care e pusă creaţia prin "începutul" ce i se dă, rămâne în legătură cu eternitatea. Dumnezeu S-a coborât la nivelul ei temporal, fără să înceteze de a rămâne totodată în eternitatea spre care vrea să o ridice. Acest lucru s-a dezvoltat mai pe larg în capitolul "Eternitatea lui Dumnezeu şi timpul creaturii".

a. **Expresia biblică "la început" indică prima unire a lui Dumnezeu cu timpul.** Aici e locul să precizăm că însăşi expresia "la început", când se produce actul creator şi apare creaţia, indică prima unire a veşniciei lui Dumnezeu cu timpul. "La început" înseamnă atât începutul coborârii lui Dumnezeu la timp, cât şi începutul timpului care ia fiinţă prin puterea creatoare a lui Dumnezeu, Cel astfel coborât; "la început" e prima clipă a dialogului lui Dumnezeu coborât la creatură, cu creatura care începe drumul ei temporal. Aceasta au remarcat-o Sfântul Vasile cel Mare şi Sfân-

2. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P. G. 91, col. 1072.

tul Grigorie de Nyssa, utilizând remarcabilele notaţii ale lui Platon asupra expresiei "deodată" (ἅπαξ)[3]. "Pentru ei, "la început" al Genezei este "deodată" de la frontiera (în sens geometric) eternităţii şi timpului; adică, cum a arătat foarte bine Sfântul Vasile, un fel de moment atemporal în sine, dar a cărui ţâşnire suscită timpul, punct de atingere, s-ar putea spune, al voinţei divine cu ceea ce, trecând de la nonexistenţă la existenţă, începe acum şi, neîncetând să înceapă, devine şi durează"[4]. Iată cuvintele Sfântului Vasile: "Sau poate pentru iuţeala şi netemporalitatea actului creaţiei s-a spus: "la început a făcut", fiindcă începutul e indivizibil şi fără extensiune. Căci precum începutul drumului nu e încă drum şi începutul casei nu e deja casă, aşa şi începutul timpului încă nu e timp, ba nici măcar partea lui cea mai mică. Iar dacă ar susţine cineva că începutul e deja timp, să ştie că ar trebui să-l fracţioneze în părţile timpului. Iar acestea sunt: un început, un mijloc şi un sfârşit. Dar a vorbi de un început al începutului, e cu totul caraghios. Şi cine taie începutul în două face în loc de unul două (începuturi), mai bine zis, multe şi nesfârşite, fiecare fracţiune putând fi tăiată în multe fracţiuni. Deci pentru ca să învăţăm că lumea a luat fiinţa în mod netemporal (ἀχρόνως), deodată cu voirea lui Dumnezeu, s-a spus: "La început a făcut"[5]. "În începutul" (prin excelenţă) se întâlneşte deodată consimţirea voii divine celei mai presus de timp cu apariţia primei clipe a timpului, a existenţei create, în aşa fel că se poate spune numai celei dintâi "începutul". "Prin singura consimţire a voii (τῇ ῥοπῇ τοῦ θελήματος μόνῃ) a adus

3. Platon, *Parmenide*, 157: "Deodată, această realitate ciudată stă la mijloc între repaus şi mişcare. El nu e timp; e punctul de ajungere şi punctul de plecare a celui în mişcare, care îşi schimbă mişcarea în odihnă, şi al celui nemişcat, care îşi schimbă odihna în mişcare".

4. Olivier Clément, "Notes sur le temps" (II), în rev. *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale*, Paris, 1957, nr. 27, p. 134.

5. *Hom. in Hexaimeron*, P. G. 29, col. 16–17.

la existență toată măreția celor văzute"[6]. "Deodată" al lumii e "deodată" al voirii divine ca lumea să fie. Dumnezeu produce în Sine un "deodată" al voirii Sale, care suscită timpul, de care e legată lumea. "Consimțirea" voirii divine e acceptarea din partea lui Dumnezeu a relației cu timpul, care primește chiar prin aceasta existență. Prin "deodată" al voirii divine se pune originea timpului în voirea divină și se arată că timpul nu există decât prin relația lui cu voirea lui Dumnezeu cea mai presus de timp. Timpul nu există de la sine, din eternitate, fără voia divină, ci își ia originea în voirea divină, într-un "deodată" al consimțirii acestei voiri.

Dar timpul nu numai începe, ci și durează prin voirea divină. Dumnezeu nu S-a coborât la relația cu timpul ca să suscite numai "începutul" lui. Acesta singur, dacă n-ar fi timp, n-ar avea rost să fie suscitat. Pentru că "începutul" timpului înseamnă "începutul" lucrurilor create în potența lor, deoarece nu există timp fără lucruri în mișcare, sau aducerea lucrurilor create la existența potențială de un moment n-ar avea nici un rost. În "început" e implicată toată distanța ce are să o parcurgă lumea creată prin timp, între început și sfârșit, dar și voia lui Dumnezeu de a fi în relație continuă cu ea, pentru a o duce la sfârșitul voit de El. Actul divin de voire a începutului timpului sau a lumii create implică în el voirea timpului sau a lumii create până la sfârșit, ca un întreg, ca un "eon", ca un "veac". Iar această voire a începutului timpului fiind începutul coborârii lui Dumnezeu la relația cu lumea ce începe, implică persistarea coborârii Lui continui în relația cu toată mișcarea lumii în timp.

Timpul ce urmează începutului, sau lumea ce se desfășoară din potența ei, nu durează prin sine, precum nici "începutul" lor nu apare de la sine. Sfântul Vasile spune: "Deoarece începutul s-a pus înaintea celor de după el, în

6. *Ibidem*, col. 8 C.

mod necesar, vorbind despre cele ce-şi au existenţa în timp, a pus înaintea tuturor acest cuvânt zicând: "la început a făcut"[7].

Precum începutul timpului sau lumea nu ţâşneşte dintr-o potenţă impersonală existentă de sine, ci din hotărârea voii personale divine, care pune potenţa lumii, aşa şi desfăşurarea ei nu iese dintr-o potenţă de sine, ci din potenţele puse de Dumnezeu şi însăşi această desfăşurare e voită şi deci susţinută în continuare de puterea lui Dumnezeu. La fiecare apariţie a unei noi ordini în existenţă, Dumnezeu zice: "Să fie", arătând că vrea să fie şi, prin aceasta, dă putere specială acestei noi ordini create. Fără voia şi puterea lui Dumnezeu n-ar apărea o nouă ordine în existenţă, într-o conformitate cu toate celelalte.

Un act al lui Dumnezeu pune în cele anterioare ceva care se dezvoltă în ordini noi de existenţă. Dar într-un anumit sens toate cele posterioare au fost prevăzute în ceea ce s-a creat la început şi apoi în mod special în cele imediat anterioare, sau ceea ce a fost creat de la început a fost creat de Dumnezeu capabil să primească şi puterea prin care să apară noi ordini. Astfel totul iese din voia lui Dumnezeu, dar voia Lui se foloseşte şi de cele anterioare. Sau toate au fost create de El, dar într-o anumită conformitate şi legătură între ele. De aceea se poate spune că pe de o parte toate au fost create "la început", pe de alta, că creaţia se încheie cu crearea omului. Căci creaţia nu e întreagă până ce Dumnezeu nu-i descoperă sensul ei în om. Omul apare numai la sfârşit, pentru că el are nevoie de toate cele anterioare. Iar cele anterioare nu-şi găsesc sensul decât în om. Apariţia succesivă a celorlalţi oameni din primul om nu mai e o creaţie ca cea de la început, căci se rămâne pe acelaşi plan. Dar, pe de altă parte, fiecare suflet de om e o nou-

7. *Ibidem*, col. 12 C.

tate, pentru că fiecare e creat; şi aceasta, într-un dialog real al lui Dumnezeu cu părinţii lui.

Sufletul omului nu mai iese însă, nici în cazul primului om, din potenţa pusă anterior în lume la "început", deşi e prevăzut şi el de la "început" şi dintr-o poruncă şi putere a lui Dumnezeu, asemenea celorlalte ordini ale existenţei. El e suflat de Dumnezeu însuşi, adică e adus la existenţă din nimic printr-un act special al lui Dumnezeu. Căci Dumnezeu intră cu el de la început într-o relaţie directă. Relaţia voită a lui Dumnezeu cu lumea sau cu timpul, prin care acestea subzistă, înseamnă în cazul omului dialog cu un subiect din primul moment, dat fiind că atât Dumnezeu, cât şi omul sunt persoane, în timp ce natura întreagă e adusă la existenţă ca obiect sau ca succesiune de obiecte, numai prin putere. Dar Dumnezeu creează acest ansamblu de obiecte pentru un dialog cu omul. Altfel, crearea lor n-ar avea nici un rost. De aceea, în om e depăşit planul creaţiei naturii. Actul de creare a sufletului omului este de altă categorie. În el se manifestă ca suflare, din primul moment, relaţia directă a lui Dumnezeu cu omul, o relaţie dialogică, dătătoare de viaţă spirituală.

În dialogul continuu cu oamenii aduşi la existenţă în mod succesiv, relaţia lui Dumnezeu cu lumea temporală îşi capătă sensul ei deplin. Lumea e oferită omului de Dumnezeu, iar lui Dumnezeu, de om. Lumea e văzută de Dumnezeu în om, şi de om, în dependenţă de Dumnezeu. Prelungirea existenţei oamenilor, în forma unor neîncetate decizii de voinţă faţă de lumea ca obiect şi în raport cu semenii, faţă de care trăiesc o responsabilitate necondiţionată, arată că ei nu există prin prelungirea lucrării unei forţe mai adânci indefinite, ci prin voia liberă a lui Dumnezeu, care face mereu apel la voia lor. Iar lumea este voită şi ea de Dumnezeu, ca una ce slujeşte existenţei oamenilor ca parteneri ai dialogului cu Dumnezeu, ai unui dialog de necondiţionată responsabilitate şi între ei, şi faţă de El.

Dumnezeu creează lumea şi timpul şi rămâne în legătură cu ea prin voinţa Lui, pentru un dialog cu fiinţele conştiente, pe care vrea să le conducă la deplina comuniune cu Sine. În acest scop lumea a fost făcută pentru ca omul să se poată folosi de ea în creşterea lui în comuniunea cu Dumnezeu. Ea a fost creată în vederea omului. Ea s-a dezvoltat prin dirijarea exercitată de Dumnezeu asupra energiilor ei componente, până când, printr-o lucrare specială a lui Dumnezeu ("mâna lui Dumnezeu"), a fost format organismul biologic, în care a apărut prin "suflarea" lui Dumnezeu sufletul raţional după chipul lui Dumnezeu, capabil de dialogul cu Dumnezeu şi cu aspiraţia spre o tot mai adâncă comuniune cu El, fiind investit în acest scop de la început cu harul lui Dumnezeu, sau pus în relaţie cu Dumnezeu.

Aşa cum prima clipă temporală are la bază eternitatea, dar nu eternitatea unui substrat impersonal, ci voia lui Dumnezeu, Cel ce este din veci, aşa şi fiecare clipă ce urmează are la bază voia lui Dumnezeu cel etern, Care susţine lumea în dezvoltarea ei şi cheamă pe om continuu la un răspuns şi prin aceasta face posibilă existenţa lui trează şi intensă, sau legătura responsabilă cu eternitatea.

b. **Timp, eon, eternitate eonică.** Lumea nu e contrară eternităţii, cum socotea Origen; şi nu e nici o eternitate lineară în sine. Ea îşi are originea în eternitate, e susţinută de eternitate şi destinată să se înveşnicească într-un fel de eternitate care nu e una cu a lui Dumnezeu. Căci nu e eternă prin ea însăşi, ci prin Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul, deosebind "eonul" (αἰών) de eternitate, îl socoteşte pe acesta eternitatea plină de experienţele timpului, sau timpul umplut de eternitate. Există un eon final, în care se adună tot timpul, precum există un eon iniţial, care cuprinde în Dumnezeu posibilităţile gândite ale tuturor celor ce se vor dezvolta în timp. Legile atemporale ale creaţiei, ideile timpului, sunt un astfel de eon. Felul de viaţă al în-

gerilor şi viaţa viitoare a oamenilor şi a lumii în ea este un eon final[8]. Ea e o eternitate eonică, nu eternitatea pur şi simplu a lui Dumnezeu. E eternitatea pentru lume care se cuprinde în Dumnezeu şi e dată potenţial în "deodată" şi se readună în eternitatea eshatologică trecând prin timp. Eonul iniţial nu e în mişcare. Eonul eshatologic are în el experienţa mişcării şi chiar un fel de mişcare stabilă eternă în jurul lui Dumnezeu (cum au şi îngerii în viziunea lui Dionisie Areopagitul), pentru că creatura ajunsă în Dumnezeu se adânceşte mereu în contemplarea şi în împărtăşirea de infinitatea lui Dumnezeu, deşi e mereu scăldată în ea. Acel "deodată" potenţial al primei zile devine un "deodată" plin al zilei a opta fără de sfârşit; ieşirea din eternitate prin creaţie sfârşeşte cu intrarea în eternitate prin înviere, după mişcarea prin timp.

Vl. Lossky exprimă această concepţie patristică astfel: "Există deci o posibilitate a timpului în care se maturizează întâlnirile omului cu Dumnezeu, autonomia (dar nu separarea) lui ontologică fiind aventura libertăţii umane, posibilitatea lui de transfigurare. Părinţii au simţit această pozitivitate, ferindu-se să definească eternitatea ca ceva contrar timpului. Deşi categoriile timpului sunt mişcarea, schimbarea, trecerea de la una la alta, nu li se poate opune totuşi nemişcarea, invariabilitatea statică; aceasta ar fi eternitatea lumii inteligibile a lui Platon, nu a lui Dumnezeu cel viu. Dacă Dumnezeu vieţuieşte în eternitate, această eternitate vie trebuie să depăşească opoziţia timpului mobil şi a eternităţii nemişcate"[9].

c. **Creaţia din nimic.** Faptul că omul se simte împreună cu lumea dependent în mod total de voia lui Dumnezeu arată că omul şi lumea nu au sursa într-o potenţă de sine eternă şi că nu sunt nici din fiinţa lui Dumnezeu. Lumea e

8. *Ambigua*, P. G. 91, col. 1164, 1153.

9. "Théologie Dogmatique", în *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale*, 1964, p. 211.

creată din nimic de Dumnezeu. Raţiunile ei plasticizate sunt create din nimic, dar au ca model şi ca susţinătoare raţiunile eterne ale Logosului. Dacă ar fi din fiinţa lui Dumnezeu, ea ar fi părtaşă prin fiinţă de plenitudinea Lui, şi omul, legat de ea, ar fi şi el etern şi egal cu Dumnezeu şi nu s-ar explica responsabilitatea lui faţă de Dumnezeu şi setea de un absolut superior lumii. Ea nu e nici dintr-o substanţă eternă, coexistentă cu Dumnezeu. Căci şi în acest caz ar fi egală în eternitate cu Dumnezeu şi atât El, cât şi ea s-ar limita reciproc, neavând nici El, nici ea plenitudinea. În acest caz Dumnezeu n-ar fi mai bun ca ea şi n-ar putea fi mântuită din relativitatea ei absurdă. În acest caz n-ar exista o responsabilitate umană necondiţionată şi o normă a acestei responsabilităţi. Dumnezeu nu ar putea impune lumii forma pe care a voit-o şi nici omului, o direcţie spre Sine prin exerciţiul unei responsabilităţi. Sfântul Atanasie spune: "Unii, printre care Platon, care e mare la greci, asigură că Dumnezeu a făcut universul plecând de la o materie preexistentă şi fără origine; că Dumnezeu n-ar fi putut face nimic dacă materia n-ar fi preexistat, aşa cum trebuie să existe lemnul ca să poată fi lucrat de tâmplar. Cei ce vorbesc astfel nu-şi dau seama că atribuie lui Dumnezeu o slăbiciune. Căci dacă nu este El însuşi cauza materiei, ci formează lucrurile pornind de la o materie de bază, El va fi considerat slab, incapabil să lucreze ceva fără materie, aşa cum slab este şi tâmplarul care nu poate face nici un lucru necesar fără lemn"[10].

Spiritul dumnezeiesc poate nu numai să producă modificări cu mult mai mari asupra energiei din care se alcătuiesc formele lumii, ci şi să producă această energie, ca un efect al energiei lui spirituale, imprimând în ea potenţial

10. *Sur l'Incarnation du Verbe*, ed. Charles Kannengiesser, în Sources Chrétiennes, n. 191, p. 266–267.

formele ce se vor actualiza la vremea lor, sau aşa zisele "raţiuni" ale lucrurilor, de care vorbesc Sfinţii Părinţi[11].

3. Motivul şi scopul creaţiei

Potrivit credinţei creştine, Dumnezeu a creat lumea dintr-un motiv şi cu un scop. Aceasta dă lumii un sens. Părinţii au scos în evidenţă bunătatea lui Dumnezeu ca motiv al creaţiei, pentru a o opune ideii că Dumnezeu a creat lumea dintr-o necesitate internă, care duce şi ea la panteism. Sfântul Grigorie de Nyssa spune: "Astfel Dumnezeu Cuvântul, Înţelepciunea, Puterea a fost Creatorul naturii umane, nu împins din necesitate la crearea omului, ci în virtutea iubirii Sale pentru această fiinţă a cărei existenţă a produs-o. Trebuia ca lumina să nu fie nevăzută, slava să nu rămână fără martor, bunătatea să nu fie fără o altă persoană care să se bucure de ea şi celelalte daruri câte se văd în jurul firii dumnezeieşti să nu rămână fără efect (ἀργὰ κεῖσθαι) nefiind cineva care să se împărtăşească şi să se bucure de ele"[12]. Dumnezeu a creat lumea din bunătate, pentru ca să facă părtaşe şi alte fiinţe de iubirea Lui intertrinitară. Dionisie Areopagitul zice: "Binele, prin însuşi faptul că există ca bine fiinţial, întinde bunătatea la toate cele ce sunt". Datorită razelor acestui Soare al existenţei, există îngerii şi sufletele şi fiinţele necuvântătoare. "Dar şi plantele toate au viaţa nutritivă şi mişcătoare din Bine. Şi orice esenţă neînsufleţită şi fără viaţă există din cauza Binelui şi din cauza Lui îşi are însuşirea ei fiinţială"[13].

Dacă pe toate le-a creat Dumnezeu ca să se împărtăşească de iubirea Lui, scopul lor este să ajungă la o participare deplină la această iubire, adică la o comuniune de-

11. Patrick J. Mc. Laughlin, *The Church and Modern Science*, London, 1957, p. 33.

12. *Cuvântarea catehetică cea mare*, P. G. 45, col. 21.

13. *De divinis nominibus*, cap. IV, I–II, P. G. 3, col. 693–696.

plină cu Dumnezeu. Tot aceasta o spune iarăşi Dionisie Areopagitul: "Bunătatea pe toate le întoarce spre ea. Ea e principiul adunător al celor dispersate, ca Dumnezeirea începătoare şi unificatoare. Şi toate o doresc ca pe originea lor, ca îmbrăţişătoare şi ţintă finală. Şi Binele este cel din care toate au luat subzistenţa şi există (cum spune Scriptura) şi au fost produse ca din cauza desăvârşită, în care toate persistă împreună, păzite şi păstrate ca într-un sân atotţiitor, spre care toate se întorc ca la capătul propriu al fiecăruia şi pe care toate îl doresc"[14].

Sfântul Maxim Mărturisitorul vede în tendinţa spre unirea deplină cu Dumnezeu şi spre odihna în plenitudinea Lui sensul mişcării şi deci al timpului. Restrângându-se cu deosebire la fiinţele raţionale, el declară că toate au fost aduse la *existenţă* ca să dobândească prin mişcarea sau lucrarea lor liberă *existenţa bună* şi, prin aceasta, să ajungă la *veşnica existenţă bună*. "După cum lucrarea prin voinţă se foloseşte de puterea firii, fie după fire, fie contrar firii, va primi, ca sfârşit al existenţei bune sau al existenţei condamnabile, un fel sau altul de existenţă veşnică, în care se odihnesc sufletele, încetând mişcarea lor. A opta şi prima zi, mai bine zis cea una şi netrecătoare, este prezenţa atotcurată şi atotluminoasă a lui Dumnezeu, apărută după stabilizarea celor ce se mişcă; ea se sălăşluieşte în chip cuvenit întreg în fiinţa întreagă a celor ce s-au folosit prin voinţă de raţiunea existenţei potrivit firii, şi le procură veşnica existenţă bună prin participarea lor la Sine, ca la Cel ce este şi este bun şi este veşnic în sens propriu. Iar celor care prin voinţă s-au folosit contrar firii de raţiunea existenţei, li se va repartiza după cuviinţă veşnica existenţă nefericită"[15], în loc de veşnica existenţă fericită.

Textele date din Sfântul Grigorie de Nyssa şi întreaga concepţie a Sfântului Maxim Mărturisitorul pun în relief fap-

14. *Op. cit.*, cap. IV, col. 700.
15. *Ambigua*, P. G. 91, col. 1392.

tul că Dumnezeu a creat lumea pentru om şi a preconizat conducerea lumii spre scopul deplinei comuniuni cu El, în mod special prin dialogul cu omul. Numai omul poate fi şi deveni tot mai mult "martorul" slavei şi bunătăţii lui Dumnezeu arătată prin lume; numai omul se poate bucura în mod conştient tot mai mult de iubirea lui Dumnezeu, devenind partenerul Lui. De aceea lumea ca natură e creată pentru subiectele umane. Ea are un caracter antropocentric. Numai în ele îşi descoperă şi-şi împlineşte lumea sensul ei. Căci numai oamenii sunt conştienţi de un sens al existenţei lor şi al naturii fizico-biologice şi numai ei depăşesc repetiţia legilor naturii, putându-se ridica la urmărirea şi realizarea prin ea a altor sensuri.

Lumea slujeşte ridicării noastre la sensul nostru ultim, sau la obţinerea plenitudinii noastre în comuniunea cu Dumnezeu cel personal, prin raţionalitatea ei flexibilă sau contingentă, prin sensurile pe care omul le poate urmări prin ea. Toate acestea ne impun nouă o responsabilitate faţă de Dumnezeu şi faţă de lumea însăşi, responsabilitate prin al cărei exerciţiu noi sporim în comuniunea cu Dumnezeu şi cu semenii, umanizându-ne sau desăvârşindu-ne pe noi înşine.

4. **Lumea ca dar al lui Dumnezeu şi crucea pusă pe acest dar**

Potrivit credinţei creştine, lumea a fost creată de Dumnezeu ca un dar pentru oameni. Viaţa este un dar al lui Dumnezeu. Tot ce mănâncă şi bea omul "de pe urma muncii lui este un dar de la Dumnezeu" (Eccl. 3, 13). Înţelepciunea, ştiinţa, bucuria sunt daruri ale lui Dumnezeu (Eccl. 2, 26). Chiar dacă lumea ar fi dată omului numai spre cunoaştere, şi tot ar fi un dar al lui Dumnezeu. Însă ea e dată şi pentru viaţa lui trupească, şi pentru formarea lui spirituală în vederea vieţii de veci.

În aceasta se arată dragostea lui Dumnezeu pentru om. Lumea e şi din acest punct de vedere un cuvânt, sau o cuvântare coerentă a lui Dumnezeu către om, într-o înaintare continuă. Ea îşi vădeşte şi în aceasta sensul ei. Lucrurile sunt, cum spune teologul H. Schier, "darul Cuvântului lui Dumnezeu care luminează viaţa. Dar dacă lucrurile şi tot ce există a fost adus la existenţă prin Cuvânt, atunci acestea sunt mărturii sau semne ale Cuvântului. Ele poartă, aşa zicând, Cuvântul în ele. Aduse în existenţă prin Cuvântul care luminează viaţa, ele sunt în sine înseşi indicaţii, îndreptări spre Cuvânt şi în Cuvânt"[16]. "Cosmosul poate şi trebuie să fie interpretat din Cuvântul"[17].

Dar Dumnezeu ne arată nouă iubirea Sa prin lumea ca dar, pentru ca să realizeze un dialog progresiv în iubire cu noi. Însă pentru aceasta trebuie ca şi noi să întoarcem lui Dumnezeu un dar. Dar omul nu are ce să dea lui Dumnezeu de la sine. Dumnezeu Se bucură ca omul să renunţe la unele din darurile primite, întorcându-le. Acesta e sacrificiul omului, întrucât putând considera în lăcomia lui că toate cele date lui de Dumnezeu îi sunt necesare, renunţă totuşi la unele din ele. Prin aceasta el arată că recunoaşte că toate le are de la Dumnezeu ca dar şi-I aparţin Lui. Lumea arată în caracterul ei de dar al lui Dumnezeu că ea nu este ultima şi absoluta realitate. Ea e necesară pentru om nu numai întrucât are trebuinţă să-i fie dată, ci şi întrucât are trebuinţă de ea ca să o dăruiască, la rândul lui, pentru creşterea lui spirituală. Ea îşi vădeşte prin aceasta din nou caracterul ei educativ pentru om. Acesta se foloseşte de ea şi prin faptul că o dăruieşte la rândul lui. Şi el n-o pierde total prin actul dăruirii, ci se împodobeşte prin ea şi mai mult prin faptul că o dăruieşte: "Mai fericit este a da decât a lua". El se îmbogăţeşte astfel cu adevărat nu numai prin darul lui Dumnezeu către el, ci prin dialogul complet

16. *Zeit der Kirche*, Freiburg, 1966, ed. 4. p. 285.
17. W. Beinert, *Christus und der Kosmos*, Herder, 1974, p. 47–48.

al darului, adică prin primirea şi întoarcerea darului. Paradoxul se explică prin faptul că darul primit şi întors apropie persoanele în aşa măsură, încât obiectul darului devine comun şi devine mijlocul transparent al celei mai depline comunicări între persoane. Şi nu numai comun, ci şi sporit prin viaţa ce şi-o comunică persoanele prin iubirea manifestată în darul ce şi-l fac; persoanele se dăruiesc prin aceasta ele însele, iar prin această dăruire sporesc duhovniceşte.

Dar lucrurile date nouă de Dumnezeu pot deveni darul nostru către Dumnezeu, prin faptul că suntem liberi în întoarcerea lucrurilor către Dumnezeu. Noi transformăm lucrurile în daruri ale noastre prin actul libertăţii noastre şi prin iubirea ce-o arătăm în felul acesta lui Dumnezeu. Spre aceasta noi le putem transforma şi combina la nesfârşit. Dumnezeu i-a dat omului lumea nu numai ca un dar de o fertilitate continuă, ci şi de o mare bogăţie de alternative posibile de actualizat de către om prin libertate şi muncă. Această actualizare ca talanţi înmulţiţi daţi de Dumnezeu este darul omului către Dumnezeu.

Cel mai mare dar pe care cineva îl poate face lui Dumnezeu este darul vieţii sale înseşi. Desigur, această întoarcere a darului nu înseamnă o dispreţuire a darului primit. În cazul acesta, darul întors al omului către Dumnezeu n-ar mai fi dar. Întoarcerea unui dar implică preţuirea lui chiar de către cel ce l-a primit. În dăruirea vieţii noastre către Dumnezeu voinţa noastră face un sacrificiu suprem, dat fiind că ceea ce voieşte în esenţă natura umană este să se conserve. De fapt, prin faptul că dă, omul face ceva prin care el socoteşte că promovează fiinţa lui. Dialogul darului între Dumnezeu şi om este că fiecare se dăruieşte celuilalt. Omul, chiar dacă are viaţa de la Dumnezeu, o poate face dar lui Dumnezeu întrucât, deşi ar putea să o menţină până când i-o ia Dumnezeu, o întoarce lui Dumnezeu prin libertatea sa, printr-o slujire mai înaltă. Desigur, aceasta nu

înseamnă un refuz al vieţii primite de la Dumnezeu. Cel ce şi-o dăruieşte de fapt lui Dumnezeu nu ţine însă la ea în mod egoist, ci o dăruieşte lui Dumnezeu atunci când e necesar, sau în cazurile mai dese o pune în slujba lui Dumnezeu. Pe de o parte, el mărturiseşte prin orice lucru oferit lui Dumnezeu că e darul lui Dumnezeu, că nu-l are de la sine, ci de la Dumnezeu; pe de altă parte, că nu vrea să profite în mod egoist de darul lui Dumnezeu, ţinându-l la sine, ci-şi arată şi el iubirea faţă de Dumnezeu dându-I măcar ceea ce are putinţa să-I dea, adică o parte din lucrurile primite de la El însuşi.

Pe lângă aceasta, mai trebuie observat că nimeni nu întoarce lui Dumnezeu lucrurile primite fără să fi adăugat la ele şi munca sa. Strugurii, pâinea, vinul, untdelemnul, date lui Dumnezeu, sunt nu numai darul lui Dumnezeu, ci şi munca omenească imprimată în ele. Desigur, şi munca o prestează omul tot prin puterile date lui de Dumnezeu. Totuşi el ar fi putut să nu folosească aceste puteri pentru o muncă prin care să întoarcă lucrurile primite cu pecetea sa omenească, adică valorificate de el. El sporeşte prin aceasta talanţii primiţi, după cuvântul Mântuitorului. Şi Dumnezeu vrea ca omul să obosească pentru a pune o pecete valorificatoare a sa pe darurile primite, prin ceea ce le face şi daruri omeneşti.

În esenţă, prin darul lumii Dumnezeu vrea să Se facă cunoscut omului pe Sine însuşi în iubirea Sa. De aceea şi omul trebuie să se ridice peste darurile primite, la Dumnezeu însuşi, Care le-a dat. Darul ca semn al dragostei unei persoane faţă de alta are în sine imprimată destinaţia de a fi depăşit de cel căruia i s-a dat. Într-un fel darul e lucrul la care renunţă persoana care l-a dăruit, de dragul persoanei căreia i-l dăruieşte.

Când cineva nu înţelege aceasta, darul i se ia adeseori fără voia sa, pentru ca să-şi dea seama că Dăruitorul e mai mult decât darul. Peste lume şi peste viaţa noastră stă ast-

fel aşezată crucea. Când noi nu mai vedem pe Dumnezeu prin crucea de bunăvoie, depăşind lumea şi viaţa noastră în iubirea de Dumnezeu, Acesta ni Se face transparent prin crucea fără voie.

În sensul acesta toate cele ce se află la mijloc între Dumnezeu şi oameni se cer după cruce. Prin dezlipirea de ele, omul dă de Dumnezeu, Care e infinit mai mult decât toate darurile Lui. Crucea prin care el se dezlipeşte de ele şi mormântul uitării de ele, în care dispar ele, duc pe om la înviere. Şi toate sunt menite să ducă pe om spre înviere, adică spre viaţa eternă, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul (*Capete gnostice,* I, 66). "Toate cele văzute se cer după cruce, adică după deprinderea de a stăvili afecţiunea faţă de ele a celor ce sunt duşi prin simţuri spre ele. Iar cele inteligibile toate au trebuinţă de mormânt, adică de nemişcarea totală a celor ce sunt purtaţi spre ele de minte". Mişcarea aceasta spre ele fiind înlăturată, "răsare Cuvântul singur existând de Sine, ca ridicat din morţi, circumscriind toate cele ce au provenit din El" (*Capete gnostice,* I, 67). Se realizează adică vederea directă a Logosului cel personal mai presus de raţiunile lucrurilor, ca izvor care le circumscrie fiind infinit mai cuprinzător decât ele, după cum când realizăm comuniunea cu un subiect uman, lucrurile dăruite de el au fost depăşite, bucurându-ne de bogăţia lui cu mult mai mare decât ele. În sensul acesta Sfântul Apostol Pavel zice: "Lumea este răstignită pentru mine, şi eu pentru lume" (Gal. 6, 14). Lumea nu mai are pentru mine ceva care să mă atragă spre ea, nici în mine nu mai e ceva care să mă împingă spre lume. Sufletul se satisface deplin prin comuniunea cu Dumnezeu cel personal, nu prin lucruri. Ele trebuie să fie numai mediul transparent al lui Dumnezeu cel personal, semne ale iubirii Lui. Când este El însuşi în faţa mea, nu mai am nevoie de semne. Comuniunea cu Dumnezeu cel personal copleşeşte prezenţa lucrurilor. "Ce-i va

folosi omului de va câştiga lumea toată, iar sufletul şi-l va pierde?" (Mt. 16, 26; Mc. 8, 36; Lc. 9, 25).

Întorcând lui Dumnezeu darul naturii prelucrate prin asceza muncii noastre, prin imprimarea acestei cruci în ele, le sfinţim, le luăm caracterul de izvor uşor de plăceri şi ne sfinţim pe noi înşine.

Dar Dumnezeu ne-a dat lucrurile ca daruri nu numai pentru a ne deprinde în tăria de a le depăşi spre El, ci şi pentru a le depăşi pentru semenii noştri, dăruindu-le lor. Iubirea noastră manifestată prin folosirea lucrurilor ca daruri trebuie să se îndrepte nu numai spre Dumnezeu, ci şi spre semenii noştri ca să le câştigăm iubirea – comuniunea cu ei. "În dar aţi luat, în dar să daţi" (Mt. 10, 8). Propriu-zis, când le dăm altora, le dăm lui Dumnezeu, Care le-a dat pentru toţi (Mt. 25, 34 ş.u.). Dumnezeu vrea ca talantul dat de El să fie dat la zarafi, adică la cei ce ştiu să lucreze cu el, ca să fie luat înapoi cu dobândă (Mt. 25, 27). Darul făcut de cineva altuia i se întoarce totdeauna cu un folos sporit. Mântuitorul ne recomandă să ne facem prieteni cu bogăţia care nu e de la noi, ca şi ea să ne ajute să intrăm la bogăţia cea veşnică (Lc. 16, 8–9).

Bunurile lui Dumnezeu ca daruri servesc ca legătură a iubirii între persoane; prin aceasta ele nu devin paravane despărţitoare între ele. Ele pot servi deci spre desăvârşirea sau spre coruperea oamenilor. Bunurile ca daruri sunt menite să servească comuniunea interpersonală şi să fie depăşite pentru această comuniune. Drumul spre Dumnezeu trece prin umanizarea noastră. Iar în această umanizare nu se poate înainta decât în comuniunea umană. Ea constă în realizarea unei adânci comuniuni interumane. De aceea lucrurile nu ne sunt date numai pentru practicarea unui dialog singular al fiecăruia cu Dumnezeu, ci şi pentru practicarea unui dialog între ei şi al lor în comun cu Dumnezeu, sau a unui dialog între ei în conştiinţa că lucrurile le sunt date de Dumnezeu pentru folosirea lor ca daruri între ei, în

numele, din porunca şi din bogăţia Lui, ca semne ale iubirii Lui, pentru ca această iubire să se extindă şi între noi. Limitarea lor, pusă în relief deosebit în timpul nostru, arată că dăruirea, sacrificiul, crucea şi conştiinţa insuficienţelor nu sunt numai o condiţie a creşterii spirituale pentru viaţa de veci, ci chiar şi a convieţuirii oamenilor pe pământ.

5. Lumea, operă raţională a lui Dumnezeu, pe măsura raţiunii umane în progres continuu spre sensuri tot mai înalte ale ei

Lumea ca natură se dovedeşte o realitate unitară raţională, existând pentru dialogul interuman, ca o condiţie pentru creşterea spirituală a omului, pentru dezvoltarea umanităţii. După Părinţii Bisericii, toate lucrurile îşi au raţiunile lor în Logosul dumnezeiesc, sau în Raţiunea supremă[18]. Dacă ar fi numai pentru mâncare, nu ar fi necesar caracterul ei raţional. E drept că animalele se folosesc şi ele de raţionalitatea proceselor fizico-biologice ale naturii, deşi numai pentru creşterea biologică inconştientă. Dar dacă acestea nu ar avea scopul de a servi omului, ar fi şi ea fără sens.

Însă raţionalitatea lumii are virtualităţi multiple. Ea e maleabilă, contingentă şi omul e cel ce foloseşte şi scoate acest caracter al ei la iveală.

Singur omul, folosindu-se de raţionalitatea naturii în mod conştient şi făcând uz în mod conştient de procesele ei prin munca sa animată de responsabilitate, urcă la o viaţă de comuniune spirituală şi la conştiinţa unor sensuri şi scopuri mai înalte ale naturii. Numai în om raţionalitatea de indefinite virtualităţi ale naturii capătă un sens, un rost, sau ajunge tot mai deplin la împlinirea ei. Numai pentru om ea este folositoare nu numai existenţei lui biologice, ci şi creşterii lui spirituale. Numai omul, ca fiinţă conştient raţio-

18. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P. G. 91, 1365.

nală care cunoaşte din ce în ce mai bine raţionalitatea naturii şi sensurile ei, devine prin ea el însuşi mai raţional, sau îşi actualizează din ce în ce mai mult raţiunea lui. Descoperind şi punând în valoare raţionalitatea multiplu suprapusă a lumii, în mod liber, împreună cu semenii săi, pentru mai bogata folosire a resurselor ei şi pentru înţelegerea sensurilor ei inepuizabile, sporeşte în comuniune cu aceştia; iar acest lucru e o sursă de cunoaştere a altor sensuri mereu mai înalte. În cunoaşterea raţionalităţii naturii prin raţiunea sa, omul îşi descoperă responsabilitatea sa faţă de ea, faţă de semeni şi de Dumnezeu; şi dezvoltarea acestei responsabilităţi echivalează cu descoperirea crescândă a sensurilor lumii şi ale existenţei umane.

De punerea în lumină şi în valoare tot mai înaltă a raţionalităţii naturii, ţine deci sesizarea şi aplicarea ei printr-un subiect conştient şi faptul că acesta poate descoperi în raţionalitatea aceasta sensuri care servesc creşterii lui spirituale. Raţionalitatea lumii îşi descoperă un sens prin faptul că se completează cu raţionalitatea subiectului uman, care e conştientă şi de o bogăţie inepuizabilă, care nu este o repetare monotonă. Ea este o raţionalitate care descoperă, alege şi urmăreşte ţinte mereu mai înalte, spre care înaintează folosind natura însăşi, dar nu într-o repetiţie monotonă, ci cu o înţelegere continuu nouă a lucrurilor şi prin alegerea liberă a altor şi altor moduri, din cele tot mai multe cunoscute, prin noi aplicări ale legilor naturale, urmărind rezultate din ce în ce mai de folos. Prin gândirea îmbogăţită şi prin munca comună de tot mai accentuată responsabilitate pe care le aplică naturii, oamenii se ridică la trepte tot mai înalte de înţelegere a ei şi de comuniune.

a. **Raţiunile stricte ale lucrurilor şi sensurile lor**. Părinţii Bisericii, vorbind de raţiunile eterne ale lucrurilor cuprinse în Raţiunea divină, sau în Logosul, sau în Cuvântul lui Dumnezeu, înţeleg prin ele şi aceste sensuri mereu mai înalte ascunse în ele şi socotesc că ele sunt surprinse, cu ajutorul

Cuvântului suprem, tot de raţiunea umană care cuprinde raţiunile lucrurilor în sens strict. Uneori ei disting sensul lucrului de raţiunea lui strictă, numind pe cea din urmă *logos*, iar pe cel dintâi, *noema*. De asemenea disting înţelegerea sensului *(noesis)* de raţiunea personală strictă, care sesizează raţiunea obiectivă a lucrului, numind pe amândouă cele din urmă *logos*. Urmând acestei distincţii, vom distinge şi noi pe de o parte între raţiunile lucrurilor şi cunoaşterea acestora prin raţiunea umană în sensul strict, şi, pe de altă parte, între sensurile lor şi înţelegerea lor în continuu progres printr-un act cunoscător mai sintetic şi mai direct (intuiţie). Tot asemenea Părinţilor bisericeşti, recunoaştem o legătură între raţiunile lucrurilor şi cunoaşterea lor prin raţiunea strict analitică, pe de o parte, şi, pe de alta, între sensuri şi înţelegerea lor printr-o dreaptă judecată mai directă şi mai intuitivă. Căci chiar cunoaşterea analitică a lucrurilor deschide vederi noi în descoperirea de noi sensuri ale lor. Lumea se dovedeşte astfel că e "lumina" inepuizabilă, conform cuvântului românesc "lume", care vine de la latinescul "lumen".

Raţiunea analitică cercetează raţiunea parţială a lucrului, căutând să afle proporţiile exacte ale elementelor care intră în compoziţia lui şi condiţiile în care se constituie şi se menţine. Astfel, toate lucrurile şi toate fenomenele de formare, de durată, de desfacere a lor sunt strict raţionale. Trupul omenesc are şi el raţiunea, sau raţionalitatea lui. Şi chiar fiinţa umană, ca una ce se constituie totdeauna din trup şi suflet. Dar în fiecare componentă şi în fiecare legătură din lăuntrul lui el este ceva mai înalt decât ceea ce poate fi surprins prin raţiunea analitică. Astfel, în însăşi raţiunea aceasta totală a fiecărei unităţi intră deja un sens, care poate fi intuit, dar nu cunoscut şi definit strict. E un sens care se intuieşte tot mai mult şi în care intră şi legăturile nesfârşite şi mereu noi în care e văzut fiecare. Mintea, sau raţiunea ca înţelegere, vede acest sens mai înalt şi

tot felul de legături între diferitele unităţi şi ţine seama în înţelegerea fiecărei unităţi de celelalte unităţi. Aceasta pune în lumină totodată raţiunea mai completă a fiecărui lucru. Există deci un logos general al logosurilor unităţilor, sau unul mai presus de logosul tuturor logosurilor. Raţiunea mai generală e sensul sau bogăţia de sensuri a unui lucru legat de raţiunile şi de sensurile tuturor componentelor lui şi de toate celelalte lucruri.

Există astfel un sens comun inepuizabil al lucrurilor, un sens care le leagă, un sens de indefinită bogăţie spre care înaintează omul. Sensul lor unic suprem e Logosul divin. În El sunt sensurile tuturor. Numai Acesta le explică pe toate, numai în El omul îşi găseşte propriul sens al existenţei sale. Mai ales cel ce crede sesizează acest sens suprem printr-un act general de intuire, prin spiritul său.

Sensurile tot mai înalte şi mai bogate şi sensul suprem al realităţii totale şi al existenţei sale le află omul credincios în legătura sa cu realitatea mai presus de lume şi de natură, deci în măsura în care cultivă această legătură. Progresul spre sensuri tot mai înalte şi spre sensul suprem e şi o chestiune de voinţă, de voinţă a omului de a se dezvolta drept, în armonie cu toţi semenii, cu toată realitatea, cu raţiunea supremă a întregii realităţi. Sensurile superioare şi sensul suprem i se revelează omului în legătură cu realitatea mai presus de sine şi de natură, dar, în acelaşi timp, ca cerute de existenţa sa deplină şi de natura însăşi; sau existenţa sa şi a naturii îşi revelează tot mai mult sensurile lor înseşi şi sensul suprem în lumina realităţii supreme. Cel ce crede îşi va descoperi sensul său suprem în măsura apropierii sale de Dumnezeu, în lumina revelării mai depline a lui Dumnezeu. La fel va descoperi sensul oricărui lucru prin aceasta. Potrivit credinţei noastre, lumea se luminează în relaţia ei ontologică cu Dumnezeu, Care e sensul ei suprem. Lumea e deosebită de Dumnezeu, dar

nu e despărțită de El nici în existența ei, nici în sensul ei. Sensul lumii e implicat în sensul lui Dumnezeu.

Rațiunea analitică vede lumea și fiecare lucru al ei oarecum separat. Dar ea e însoțită, în omul care își trăiește complet existența sa, de o înțelegere care intuiește, prin progresele rațiunii analitice, sensurile tot mai înalte ale lucrurilor și sensul lor suprem. După concepția noastră creștină, rațiunea progresează în cunoașterea lucrurilor și a legăturilor logice între ele, întrucât e condusă de rațiunea sau de înțelegerea care intuiește sensurile tot mai înalte și sensul suprem al existenței. Rațiunea analitică se convinge chiar prin rezultatele ei de pe fiecare treaptă că n-a ajuns la explicația finală și totală a realității, iar rațiunea intuitivă, sau înțelegerea care intuiește pe fiecare treaptă sensuri mereu mai înalte, o îndeamnă la alte cercetări și-i dă în același timp conștiința că sensul suprem sau deplin al oricărei unități cercetate e un mister legat de misterul întregii realități și al realității supreme, pe care niciodată nu-l va cunoaște deplin.

b. **Rațiunile lucrurilor și rațiunea umană.** Potrivit credinței noastre, Dumnezeu creând lucrurile ca plasticizări și sensibilizări ale rațiunilor Sale a dat totodată omului rațiunea ca organ de cunoaștere a lor. Se poate spune de aceea că omul are chiar datoria față de Dumnezeu de a cunoaște această operă creată la nivelul capacității rațiunii umane de a o sesiza, operă în vederea căreia a creat pe om cu o rațiune adecvată ei. De altă parte, omul este obligat să cunoască aceste rațiuni ale lucrurilor, căci altfel nu se poate folosi de ele și nu poate trăi între ele. Dar tot ca să poată trăi și ca să se poată folosi de ele, lucrurile au, în organizările sau rațiunile lor solidare, o anumită permanență, adecvată permanenței rațiunii umane, care depinde de ele.

În același timp omul folosește rațiunea sa pentru adaptarea lucrurilor la trebuințele sale multiple și în continuă mișcare. El găsește alte și alte conformități între lucruri și

trebuințele sale și, prin aceasta, alte și alte armonii ale lumii, alte frumuseți, alte dimensiuni ale ei. Precum natura este în mișcare și omul se poate folosi de mișcarea ei, la fel trebuințele lui sunt într-o continuă mișcare. Omul descoperă astfel sensurile lucrurilor care pe de o parte sunt aceleași prin continuitatea lor și deci pot fi cunoscute în comun, pe de alta sunt mereu noi în dezvoltarea și aspectele descoperite și ca atare îl pot ridica pe om la o înțelegere spirituală tot mai înaltă. Omul poate face aceasta întrucât componentele înseși din care se alcătuiesc lucrurile sunt elastice și mobile și pot fi combinate în diferite feluri, dar totdeauna în anumite limite, așa precum și ființa umană se poate mișca treptat fără să depășească o anumită linie de dezvoltare. Deci există o anumită elasticitate a modalităților de combinare a forțelor componente ale naturii, precum există o anumită elasticitate a modalităților de trai și de autoconducere spiritual-fizică a omului. Natura fizică și natura umană oferă un spațiu mereu deschis pentru exercițiul libertății omului.

Noi nu putem conviețui între lucruri într-un mod conștient fără a ni le adapta trebuințelor noastre și fără prevederi și promisiuni reciproce legate de intervențiile noastre asupra lucrurilor, adică fără a descoperi și a actualiza sensurile comune, generale ale lucrurilor și ale oamenilor. Aceasta presupune atât raționalitatea lucrurilor, cât și elasticitatea lor în cadrul unei raționalități previzibile de ordin mai larg. Totul e rațional în lucruri și în energiile componente, ca și între ele. Este imposibil să distingi ce este plasticitate sesizată prin simțuri și ce este structură sau sinteză rațională în ele.

Dar Dumnezeu a implicat în această raționalitate, în același timp permanentă și elastică a lucrurilor, și în posibilitatea cunoașterii și folosirii ei conștient-raționale de către om – adică într-un mod continuu mai adecvat trebuințelor lui de ordin material și spiritual și comunitar în

continuă creştere – sensuri mereu noi ale lucrurilor şi ale fiinţei umane. "Raţiunile" lucrurilor şi "raţiunea" umană au implicate în ele "sensuri" continuu noi, care ies la iveală prin aplicarea raţiunii umane la raţiunile lucrurilor.

c. **Raţiunile lucrurilor şi cuvintele, ca mijloc al dialogului nostru cu Dumnezeu.** Raţiunile lucrurilor în unitatea lor cu cele ale elementelor componente, într-un fel permanente, într-un fel elastice, putând fi gândite, trebuie să fie exprimate de oameni pentru a-şi comunica experienţele despre lucruri şi a se angaja reciproc prin ele pentru viitor. Dar oamenii le gândesc şi le exprimă în cuvinte, pentru că ele sunt date prin creaţie de Persoana supremă ca lucruri gândite de Ea mai întâi, sau ca lucruri pe care le-a creat, coborând în gândirea lor la nivelul capacităţii oamenilor de a sesiza gândirea şi voinţa Lui cu privire la ele şi la ei şi de a le exprima în cuvintele lor. Astfel, oamenii gândesc şi exprimă lucrurile pentru că Dumnezeu le-a gândit mai întâi pe măsura lor; gândirea şi exprimarea lor de către oameni sunt, mai bine-zis, un răspuns la gândirea şi la "vorbirea" Lui, Care li se adresează prin ele. După credinţa noastră, oamenii n-ar avea un conţinut al gândirii lor dacă n-ar fi creat mai întâi Dumnezeu lucrurile gândite de El la nivelul înţelegerii lor şi dacă n-ar avea în ele un conţinut dat al vorbirii, dacă nu le-ar fi exprimat El în mod plastic creându-le şi dacă nu le-ar cere prin aceasta El însuşi să sesizeze ce a gândit şi ce a spus El la adresa lor şi ce le spune prin împrejurările mereu noi în care ajung prin voia Lui.

Raţionalitatea lumii este *pentru* om şi culminează *în* om; nu omul este pentru raţionalitatea lumii. O persoană s-a gândit la persoana omului când a creat lumea. Dar aşa cum cunoaşterea lucrurilor progresează şi se nuanţează, aşa progresează şi limbajul în bogăţie şi nuanţă. E un progres spre infinitatea Cuvântului dumnezeiesc în care se cuprind nediferenţiat rădăcinile infinite ale lucrurilor sau sensurile lor.

Dumnezeu a dat oamenilor prin lucruri atât posibilitatea să gândească şi să vorbească, prin faptul că El a gândit raţiunile lor şi le-a dat creându-le mai întâi o îmbrăcăminte plastică la nivelul lor, cât şi trebuinţa să le gândească şi să le exprime, ca să poată face uz de ele în relaţiile dintre ei şi, prin aceasta, să se realizeze între ei şi El dialogul pe care l-a voit El cu ei, adică pentru ca ei să-I răspundă Lui prin gândirea şi vorbirea lor. În aceasta îşi găsesc toate sensul lor. Omul descoperă alternative mereu noi ale lucrurilor nu numai prin raţiune şi prin noi combinări şi întrebuinţări ale lor, ci şi prin simţirile şi gândirile mereu noi produse în trupul lui prin contactul cu ele şi prin relaţiile mereu noi mijlocite de ele între el şi semenii săi. Toate acestea se cer exprimate şi comunicate printr-un limbaj mereu îmbogăţit.

Acesta e înţelesul cuvintelor din Geneză: "Şi Domnul Dumnezeu care făcuse din pământ toate fiarele câmpului şi toate păsările cerului, le aduse la Adam, ca să vadă cum le va numi; aşa ca toate fiinţele vii să se numească precum le va numi Adam. Şi a pus Adam nume tuturor animalelor şi tuturor păsărilor cerului şi tuturor fiarelor sălbatice" (Fac. 2, 19–20). Astfel Dumnezeu însuşi a cerut omului să vorbească întrucât l-a îndemnat sau a pus în firea lui trebuinţa să descopere cuvintele ce i le-a comunicat El prin lucruri sau sensurile date de El lucrurilor.

De aceea, chiar cuvintele adresate de Dumnezeu nouă prin lucruri ne stimulează la înţelegerea lor. Iar înţelegerea lor provoacă un răspuns din partea noastră. Căci nu există cuvânt înţeles de un om, faţă de care el să nu ia o atitudine, adică să nu răspundă. El a început să vorbească atunci când a început să răspundă lui Dumnezeu, trebuind să răspundă, fiind obligat de Dumnezeu să răspundă prin lucrurile puse de Dumnezeu în faţa lui; el a început să se actualizeze ca partener al dialogului cu Dumnezeu. Dumnezeu acceptă numele pe care omul le pune lucrurilor, în dialog cu El,

pentru că aceste nume au fost date lucrurilor de Dumnezeu însuşi. Punând nume lucrurilor, fiinţa noastră a început să se actualizeze şi să se dezvolte ca partener al dialogului cu Dumnezeu. Numai în acest dialog cu Dumnezeu despre lucruri, fiinţa noastră se dovedeşte superioară lucrurilor ca obiecte, aşa cum este şi Dumnezeu. Prin aceasta persoana noastră e ridicată pe un plan comun cu Dumnezeu, ca două subiecte care vorbesc despre lucruri ca despre obiecte, fiind şi ea superioară lucrurilor şi capabilă de a sta, prin dialogul cu Dumnezeu, oarecum pe acelaşi plan cu El, prin bunăvoinţa Lui.

Dumnezeu nu insuflă însă omului de-a gata înţelesurile şi numele celor create de El, ci aşteaptă efortul lui de a le descifra, pentru care i-a dat capacitatea şi trebuinţa lăuntrică. Fiindcă aceste înţelesuri şi întrebuinţări sunt actualizările unor virtualităţi indefinite. Aceasta e încă o cauză pentru care fiecare om învaţă să vorbească printr-un efort, nu i se dă vorbirea de-a gata. Numai în felul acesta dialogul implică în el o creştere spirituală şi o libertate. Înţelesurile lucrurilor ne sunt date obiectiv, aşa cum este dată şi capacitatea noastră de a le sesiza. Dar aceste înţelesuri au în acelaşi timp caracterul unei solicitări din partea lui Dumnezeu, la care omul trebuie să-şi dea silinţa să răspundă. Dumnezeu aşteaptă ca omul să descopere nesfârşitele gânduri ale Sale puse în lucruri şi să exprime în cuvintele lui tot mai multe din indefinitele înţelesuri pe care voieşte ca el să I le spună prin lucrurile create pentru el. Noi putem combina în moduri nenumărate lucrurile între ele, sau lucrurile cu noi, şi ne putem aşeza în relaţii de o varietate mereu imprevizibilă cu alţii, prin lucruri. Astfel actualizăm în mod variat virtualitatea vorbirii, care are pe Dumnezeu ca partener solicitant. Omul poate să nu facă efortul de a pătrunde la toată bogăţia sensurilor lucrurilor şi la sensurile care îl pot dezvolta pe el în înţelesul cel mai deplin al cuvântului. El va face şi în cazul acesta un progres, dar

progresul poate să nu fie întotdeauna cel adevărat. Dumnezeu așteaptă ca noi să înțelegem tot mai bine și tot mai deplin gândurile Lui puse în lucruri și cuvintele ce ni le-a adresat prin ele, sau ni le adresează prin situațiile noi în care suntem puși. Conținutul spiritual al umanității poate deveni tot mai bogat și mai subtil, pe măsura îmbogățirii ei cu experiențele tot mai multe, câștigate în situații mereu noi, prin descoperirea altor și altor aspecte ale lucrurilor, ale atitudinilor și stărilor posibile umane, bune sau rele. Lumea își descoperă alte și alte aspecte, alte și alte modalități de combinări ale elementelor, alte și alte modalități create de raporturile între oameni și rezultate din raporturile oamenilor cu lucrurile.

Deși în Geneză se spune că Adam a dat nume animalelor înainte de facerea Evei, totuși faptul că facerea femeii e menționată imediat după actul lui Adam de numire a animalelor, arată o legătură între vorbirea omului și natura lui comunitară, Omul vorbește pentru că Dumnezeu îl îndeamnă la vorbire prin capacitatea și trebuința ce i-a sădit-o spre aceasta, dar omul vorbește pentru că gândește, iar aceasta arată că el gândește nu numai pentru a descoperi prin gândirea lui tot mai mult pe Dumnezeu cel infinit în opera creației și pentru a-L lăuda pentru înțelepciunea și puterea Lui arătată în creație, ci și pentru a comunica cu ceilalți oameni și pentru a-L lăuda împreună cu aceia pe Dumnezeu și pentru a crește spiritual împreună. Omul nu poate crește spiritual deplin numai în relația cu Dumnezeu. Oamenii își răspund și unul altuia prin gândire și vorbire, pentru că Dumnezeu a sădit în ei această trebuință, deci le-a cerut aceasta.

d. **Rațiunile lucrurilor și sensul lor în comuniunea noastră cu Dumnezeu.** Potrivit credinței noastre, omul începe să descopere rațiunile lucrurilor prin descoperirea folosului lor material, dar concomitent cu aceasta și prin căutarea sensului lor mai înalt, prin explicarea rostului lor. Lucrurile

sunt raționale cu acest dublu scop: de a fi de folos omului pentru a se întreține biologic, dar și în scopul de a spori spiritual prin cunoașterea sensurilor și al conformității tot mai înalte a lor cu el și al ultimului sens al lor care e Dumnezeu, Care răspunde cel mai deplin setei de împlinire infinite a omului. Sensul lucrurilor i se lărgește prin faptul că ele constituie conținutul gândirii comune și al comunicării verbale cu ceilalți, deci al comuniunii tot mai intime în general, al acordului pe care-l realizează cu ceilalți pe baza lor, al îmbogățirii și unirii spirituale reciproce. Dar în această comunicare oamenii își descoperă și ceea ce e în ei mai presus de trebuințele materiale. Se descoperă ca subiecte care caută un sens spiritual suprem al lucrurilor și al lor înșiși. Această comunicare își descoperă ea însăși nu numai o raționalitate permanentă, ci și niște sensuri tot mai înalte. Și o dată cu aceasta, lucrurile înseși își descoperă sensuri continuu noi în întreținerea și înălțarea acestei comuniuni. Oamenii descoperă că trebuie să se comporte într-un anumit fel cu lucrurile, pentru ca ele să promoveze comuniunea între ei și să nu o împiedice. Aceasta nu înseamnă că ei trebuie să se lase dominați de ele, cu uitarea trebuințelor lor spirituale, ci că trebuie să le folosească cu o anumită cumpătare, să se deprindă a le face prilej de practicare a unei atenții și generozități reciproce, să vadă superioritatea nesfârșită a persoanelor semenilor în comparație cu lucrurile, să vadă transparența lor. Acestea își descoperă astfel sensul unor mijloace de creștere spirituală a oamenilor.

Omul sporește în diferitele forme de tărie spirituală, sau de virtuți, printr-un anumit raport de superioritate detașantă de lucruri, prin faptul că nu se lasă dominat în mod egoist de ele. Numai întrucât lucrurile capătă o anumită transparență sau relativitate în raport cu comuniunea interpersonală, ele își descoperă sensul lor din ce în ce mai profund și importanța lor în formarea spirituală a omului.

Iar dacă între subiectul uman şi conţinutul lui format din raţiunile lucrurilor nu se poate face o despărţire, sau subiectul se dezvoltă el însuşi prin conţinutul lor, lucrurile ca conţinut al subiectului sunt necesare dezvoltării acestuia. În fond subiectul, prin gândurile despre lucruri şi prin cuvinte, se exprimă pe sine însuşi. El este "adevărul". Când cuvintele nu-l exprimă pe el însuşi, sunt cuvinte mincinoase. Iar lucrurile servesc pentru desfăşurarea subiectului, care fără ele rămâne o pură potenţă. Însă tot atât de necesară pentru actualizarea subiectului este raportarea la celelalte subiecte umane şi la Persoana absolută. Fără această raportare omul nu pune nici un interes în desfăşurarea subiectului său. Astfel, adevărul drept pe care-l exprimă cuvintele, adică subiectul adevărat exprimat prin ele, include raportarea pozitivă a omului la persoanele semenilor şi la Persoana absolută. Dar realizând prin cuvinte raportarea aceasta, o realizează propriu-zis prin lucruri. O atitudine dreaptă faţă de lucruri e o atitudine dreaptă faţă de semeni şi faţă de Dumnezeu şi viceversa. Şi de aceasta depinde dezvoltarea dreaptă a noastră.

Mai presus de toate, lucrurile îşi descoperă sensul, întrucât raţionalitatea lor e văzută de om ca avându-şi în mod unitar sursa în Dumnezeu cel personal, întrucât sunt văzute ca mijloc al iubirii lui Dumnezeu, deci al dialogului lui Dumnezeu cu noi şi al dialogului între noi, dialog prin care Dumnezeu ne conduce spre o tot mai profundă cunoaştere a gândirii şi iubirii Lui şi la o creştere a gândirii şi iubirii noastre proprii în relaţia dintre noi şi cu Dumnezeu. Dialogul cu Dumnezeu prin lucruri contribuie la dezvoltarea noastră, întrucât acestea sunt văzute ca imagini, sau ca simboluri, sau ca chipuri transparente ale raţiunilor lui Dumnezeu, ale sensurilor urmărite de El prin crearea lor, sensuri prin care vrea să ne conducă tot mai mult spre Sine şi spre dezvoltarea noastră proprie, cu condiţia ca noi să le descoperim şi să le realizăm. Noi creştem astfel prin lu-

cruri, întrucât prin ele cunoaştem tot mai mult intenţiile iubitoare ale lui Dumnezeu faţă de noi. Din ce se cunosc mai bine lucrurile, din aceea se cunosc mai mult înţelepciunea şi iubirea lui Dumnezeu faţă de oameni, şi din ce se cunosc mai mult acestea, din aceea se văd în lucruri sensuri mai profunde.

Sensul fundamental descoperit de noi în raţionalitatea lumii este că ea vine de la Persoana supremă şi este adresată ca unei alte persoane, adică faptul importanţei cu totul deosebite pe care o acordă Dumnezeu persoanei umane. Raţionalitatea este modul inteligibil al unei persoane de a se comunica altei persoane, pentru realizarea şi dezvoltarea comuniunii între ele. Persoana e mai mult decât raţionalitatea, prin intenţionalitatea ei fără sfârşit îndreptată spre altul, prin iubirea ei nelimitată, prin libertatea nemărginită. Dar acestea nu sunt lipsite de sens. Raţionalitatea e modul de comunicare a sensurilor profunde implicate în acestea. În comuniunea treimică este sensul infinit. Din ea se comunică omului pe cale raţională sau inteligibilă, adaptată lui, voinţa ei de a-l ridica şi pe el la comuniunea cu ea, ca la sensul său suprem şi infinit.

Dacă comuniunea cu semenii face lucrurile transparente şi impune o anumită înfrânare şi curăţire în raporturile cu ele, cu atât mai mult dă lucrurilor o asemenea transparenţă, şi impune o înfrânare şi o curăţie în raporturile cu ele, dialogul cu Dumnezeu şi progresul în comuniunea cu El, care urmăreşte ca prin lucruri să ne conducă spre comuniunea deplină cu Sine. Dumnezeu ne cere, pe de o parte, un anumit respect al lucrurilor, pe de alta, o anumită cumpătare în raporturile cu ele. Între aceste două atitudini e, de altfel, o strânsă legătură. Şi prin amândouă se fortifică şi se înnobilează spiritul nostru, dar se şi promovează raporturile de dreptate, de respect şi de iubire între oameni şi între ei şi Dumnezeu, dat fiind că lăcomia e cea care aduce dezechilibru şi conflict în raporturile dintre ei, cât şi

depărtare de Dumnezeu. Lucrurile, ca imagini ale raţiunilor divine, nu trebuie înjosite printr-o înţelegere şi folosire murdară şi producătoare de vrajbă. Dar aceasta o putem face când nu ne robim în chip pătimaş lor, ci vedem în ele sensul lor divin, promovator de comuniune. Însăşi raţionalitatea lor, pe care nu noi am creat-o, ne face transparent sensul originii lor divine şi scopul lor, de a ne înălţa spre Dumnezeu. Şi însuşi sensul lor ne cere valorificarea cea bună a raţionalităţii lucrurilor.

Raţionalitatea naturală a lucrurilor e numai prima treaptă a scării pe care ne urcăm la sensurile tot mai înalte ale lor, care echivalează cu o urcare în cunoaşterea gândurilor lui Dumnezeu cu privire la noi şi în cunoaşterea şi formarea noastră proprie, formare care ea însăşi, la rândul ei, ne urcă la noi sensuri ale noastre, la o tot mai înaltă cunoaştere a lui Dumnezeu şi a sensurilor tot mai adânci ale lucrurilor. Dacă am putea desprinde raţionalitatea repetiţiei lucrurilor de sensul lor mai adânc, responsabilitatea de a le cunoaşte ar fi numai o responsabilitate de a cunoaşte utilitatea trupească a lucrurilor. Dar întrucât nu putem despărţi raţionalitatea lor, care se repetă, de sensurile lor, responsabilitatea de a le cunoaşte în sensurile adevărate ce decurg din raţionalitatea lor e şi o responsabilitate de a ne forma spiritual în legătură cu ele, după voia lui Dumnezeu, neimprimând vreo patimă şi vreo îngustare în sensurile lor şi, prin aceasta, neîntunecându-le.

Sfântul Maxim Mărturisitorul ne îndeamnă să nu punem ceva pătimaş în sensurile lucrurilor, ci să ne străduim pentru a păstra sensurile lor curate, dumnezeieşti, deci deschise spre infinit. Acesta este rostul purificării gândurilor, faptelor şi deprinderilor noastre în raport cu lucrurile. Sesizăm lucrurile în sensul lor curat sau adevărat, când le cunoaştem în legătura lor cu Dumnezeu, sau în scopul în care le-a gândit Dumnezeu, în favoarea menţinerii şi dezvoltării noastre ca persoane în veşnicie. De aceea Sfântul Maxim

Mărturisitorul cere să ne ferim de a altera printr-o patimă acest sens obiectiv al lucrurilor. Iar Sfântul Marcu Ascetul cere ca îndată ce vedem un lucru sau ne vine în minte imaginea unui lucru, să-l punem în legătură cu Dumnezeu. Sfântul Maxim spune: "Înțeles pătimaș este gândul compus din patimă și înțeles. Să depărtăm patima de înțeles, și va rămâne gândul simplu"[19]. Iar Sfântul Marcu Ascetul cere să aducem lui Dumnezeu ca jertfă "gândurile nemușcate de fiare"[20].

6. Virtualitățile alternative ale raportului omului cu lumea. Responsabilitatea lui în a le actualiza pe cele mai folositoare pentru creșterea spirituală a lui și a semenilor lui

Pentru Dumnezeu, lumea e nu numai maleabilă, flexibilă, ci și total contingentă, în sensul că nu e necesară. Numai așa, ea este opera libertății și iubirii Lui. Pentru om, odată ce e dată de Dumnezeu drept condiție a existenței lui, contingența ei e limitată, sau ea e mult mai maleabilă, întrucât omul dotat de Dumnezeu cu libertate poate face un uz întrucâtva variat de ea, dar nu se poate dispensa de ea. Adică el poate schimba, în anumite limite, modurile în care se poate folosi de ea, sau ea îi permite o folosire a ei în moduri variate. Contingența totală a lumii pentru Dumnezeu se arată în însuși faptul că ea a fost creată în mod liber din nimic. Chiar omul ca creatură e pentru Dumnezeu contingent, iar pentru sine, maleabil sau contingent în sens limitat, întrucât nu el s-a creat pe sine, dar poate face un uz extrem de variat de nesfârșitele lui virtualități alternative. "Gândind strict, pentru om nu e nimic natural, căci el însuși nu e necesar. El este o creatură și, prin aceasta, o existență condiționată, și nu una necesară. S-ar

19. *Capete despre dragoste*, III, 43, Filocalia românească, II, p. 85.
20. *Despre Botez*, Filocalia românească I, ed. II, p. 282.

putea tot aşa de bine să nu existe; şi tot aşa de bine s-ar putea să fie altfel organizat. Că *este* şi *cum este*, o datorează numai voinţei iubitoare a lui Dumnezeu. Prin aceasta faptul şi modul existenţei lui sunt întemeiate în harul lui Dumnezeu"[21]. Omul e contingent pentru Dumnezeu, dar în acelaşi timp Dumnezeu a pus în el o valoare de partener.

Dumnezeu S-a angajat prin crearea omului, pentru a-l aduce la îndumnezeire. Omul este transcendent ca origine şi totuşi existenţa sa este încredinţată libertăţii proprii. El nu e încredinţat ca un obiect pasiv altcuiva, aşa cum e natura, căci are caracterul unei contingenţe active, şi nu pasive, ca natura. Omul e o fiinţă limitat şi activ contingentă, sau maleabilă pentru sine însuşi. Dumnezeu a creat lumea total contingentă pentru Sine, iar în raport cu omul, ca pasiv maleabilă pentru om, pentru ca el să-şi poată exercita maleabilitatea lui liberă şi activă în raport cu ea, punând în ea virtualităţi alternative pasive multiple, pentru ca omul să poată exercita un rol în parte creator chiar asupra sa însuşi. Omul se creează şi pe sine el însuşi, nu e creat numai de Dumnezeu; şi creează în parte şi lumea. El poate actualiza unele sau altele dintre virtualităţile lumii în mod liber, iar întrucât Dumnezeu îl ajută la aceasta, El însuşi rămâne cu lumea într-un raport de libertate, iar cu omul, într-un raport de colaborare liberă. În lume se întâlneşte astfel libertatea omului cu libertatea lui Dumnezeu nu într-o ciocnire, ci într-o colaborare când omul ţine seama de ceea ce este propriu naturii externe şi naturii lui proprii, sau când vrea să meargă pe linia sporirii sale în infinitatea Celui ce este. "Căci nimic din cele naturale, precum nici firea însăşi nu se opune Cauzatorului firii"[21a]. Nici natura, nici Dumnezeu nu-i sunt omului o fatalitate imuabilă, un zid nemişcat; orice situaţie e reparabilă în oarecare fel, oricând el întâlneşte un Dumnezeu îndurător.

21. W. Beinert, *op. cit.*, p. 83.
21a. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Opuscula Theologica*, P. G. 91, col. 80.

Raţionalitatea maleabilă a lumii, plină de multiple virtualităţi, corespunde indefinitelor virtualităţi ale raţiunii, imaginaţiei şi puterii umane creatoare şi progresive.

Pentru Sfinţii Părinţi, materia era o masă amorfă, întru totul neluminată, a cărei transfigurare era greu de înţeles. Ei moşteniseră din filosofia elină noţiunea unei materii opuse Logosului divin, deci oricărui logos. Unii dintre ei – ca Sfântul Maxim Mărturisitorul – au ajuns totuşi la ideea raţiunilor lucrurilor cu originea lor în Logosul divin. Astăzi noi vedem raţionalitatea deplină şi totuşi maleabilă a materiei, transparenţa ei raţională, capacitatea ei de a fi flexionată de raţiunea şi fapta conştientă umană – asemenea metalului căruia i se pot da multe forme – şi descoperită în lumina ei de această raţiune. Dar raţionalitatea aceasta maleabilă capătă sens deplin, prin actualizarea acestei maleabilităţi, numai dacă raţiunea umană se conduce în această operă a ei de principii etice, de o responsabilitate faţă de comunitatea umană şi faţă de Dumnezeu. Prin aceasta se deschide în ea perspectiva unei transparenţe şi transfigurări care poate înainta până la înviere, prin copleşirea ei de lumina şi puterea spiritului uman umplut de lumina şi puterea Duhului dumnezeiesc.

Adam şi Hristos sunt tipurile pentru alegerea celor două alternative ale raportului omului cu natura: robirea spiritului lui de către fructul dulce al părţii sensibile a naturii sau stăpânirea ei prin spirit, desigur, nu fără efortul renunţării la dulceţile ei şi al durerilor crucii. Numai prin aceasta biruieşte spiritul asupra părţii sensibile a naturii şi o transfigurează până la înviere.

Astfel, contingenţei pasive a naturii îi corespunde contingenţa liberă a omului. Prin libertate, el însuşi dispune în anumite feluri de modul fiinţării sale şi al naturii. Prin libertatea sa de alegere el e chip al lui Dumnezeu, care, ca model, a putut chiar crea sau nu lumea,şi poate fi ajutat

în opera lui de actualizare a unora sau altora din virtualitățile ei.

a. **Omul adaptează în mod liber legile naturii la sensurile din ce în ce mai înalte ale vieții.** Plantele și într-o anumită măsură animalele pot vieţui într-o natură care se desfăşoară după legile repetiției. Oamenii, care urmăresc în viață sensuri tot mai înalte într-un mod conştient şi într-o comunitate conştientă, adaptează legile naturii în mod liber acestor sensuri. Natura se dovedeşte capabilă de un uz conştient, elastic, prin alternanțele multiple ale gândirii trecute în muncă. În însuşirea virtuală a maleabilității, a contingenței sale, natura se dovedeşte făcută pentru omul liber, condus de un etos al înaintării într-o comuniune eternă. De aceea ea devine în mod actual contingentă prin om. Altfel, s-ar desfăşura în mod monoton în cadrul exclusiv şi rigid al legilor ei. Omul aduce în natură soluţii mereu noi, care nu decurg în mod sigur din combinarea exclusivă a factorilor dați la un moment dat în ea. El aduce soluţii imprevizibile, producând combinații de factori, care nu s-ar fi produs de la sine. El introduce în ea o anumită libertate a sa în continuă creştere[21b].

Aceasta înseamnă că natura este astfel structurată, încât lasă locul intervențiilor umane, care nu țin seama de totalitatea legilor ei exacte, şi că aceste legi nu sunt menite să dea rezultatele cele mai folositoare prin ele însele, ci se întregesc prin intervențiile libertății umane. Sensul existenței pe care-l au oamenii într-un timp sau altul, felul vieții lor spirituale, în interdependența lor socială, natura sentimentelor fiecăruia se combină cu natura exterioară, sau o întregesc într-un mod care face imposibilă o separare reală a lor; sau, care face ca separarea să fie mai mult în planul abstract, închipuit, ales şi el de spiritul omului[21c]. Imagina-

21b. Schulte Wieting, "Technik und Verantwortung", în *Herder Korespondenz*, 1973, Heft 4, p. 203.

21c. *Ibidem*.

ţia şi libertatea creatoare umană nu se mişcă în acelaşi fel ca natura, deşi nu contrazic în majoritatea cazurilor efectele produse de legile naturii, sau nu le suprimă pe acelea, ci le folosesc într-un fel sau în altul.

Modelul acestei întregiri este simbioza dintre viaţa spirituală, plină de sensuri şi de simţiri conştiente, şi legile fizico-chimice ale trupului. Cea dintâi nu le anulează pe cele din urmă, dar le ridică pe planul trăirii lor spirituale, iar cele din urmă nu anulează pe cea dintâi, ci constituie o bază pentru ea. Toată realitatea lumii e ridicată la planul unei trăiri a ei în sentimente, a înţelegerii ei în sensuri. Iar acestea conduc pe oameni în atitudinile, în deciziile, în responsabilităţile lor morale şi eficiente faţă de ea.

Acestea ne obligă să conchidem că legile au în ele o posibilitate elastică sau contingentă pusă la dispoziţia omului pentru a o actualiza în diferite moduri, conform trebuinţelor şi conţinutului de sensuri la care el a ajuns.

Ca să înţelegem acestea, e bine să revenim la faptul că toate forţele şi lucrurile naturii sunt o raţionalitate dinamică, plasticizată. Ca raţionalitate inconştientă, ea nu se mişcă în mod liber spre ţeluri alese de ea. Raţionalitatea naturii e numai un obiect supus cunoaşterii şi dirijării subiectului raţional, conştient şi liber, care e omul. În calitatea aceasta raţionalitatea naturii e într-o solidaritate şi continuitate cu raţiunea conştientă şi liberă a omului; e făcută pentru intervenţia acesteia în ea. Iar cum raţiunea omului, în înţelesul ei deplin, e organul de sesizare a sensurilor realităţii şi existenţei umane, care se descoperă mereu mai înalte, şi, în ultima analiză, a sensului suprem al realităţii şi al existenţei umane, raţionalitatea naturii serveşte acestei înaintări a raţiunii umane spre sensul suprem, ascunzând în ea posibilitatea de a fi înţeleasă de raţiunea umană în cadrul acelor sensuri tot mai înalte şi de a fi actualizată de ea în moduri care să servească tot mai mult acelora.

Când oamenii se ridică la înțelegerea sensului fraternității umane și a responsabilității lor reciproce, aceasta îi face să descopere, în posibilitățile raționalității sau ale legilor naturii, ceea ce servește într-un mod mai deplin acestei fraternități și responsabilități și tot aceasta dă naștere tehnicii, care poate apropia mai mult pe oameni și poate satisface nevoile tuturor într-un grad mai deplin.

b. **Progresul spiritului uman și al lumii prin raporturile lor întreolaltă**. Se poate spune în general că progresul în umanitate, care e progresul în cea mai autentică raționalitate cunoscătoare, identic cu progresul în cunoașterea sensului existenței umane, se face odată cu progresul în cunoașterea autentică a raționalității sau a sensului naturii ca obiect al raționalității cunoscătoare a omului. Deci prin aceasta se face cunoscut tot mai mult însuși sensul raționalității naturii.

Contingența raționalității naturii servește realizării omului, sau umanizării lui, dat fiind că umanizarea e legată de comuniunea tot mai adâncă între oameni. Contingența naturii e antropocentrică.

După credința noastră, se pare că toate aspectele lumii, sau chipurile actualizate ale bogăției ei contingente – descoperite de diferitele forme ale culturii umane în mod corespunzător cu sensurile multiple ale existenței prin care a trecut sau mai trece omenirea – sunt menite să fie păstrate, sau armonizate într-un chip tot mai complex și mai cuprinzător, până la chipul atotcuprinzător, corespunzător sensului atotcuprinzător la care va ajunge omul, în unirea lui cu Dumnezeu cel infinit. Contribuțiile oamenilor duhovnicești, ale marilor creatori de artă, ale tuturor savanților și multe din experiențele și vederile juste ale popoarelor și indivizilor vor rămâne înscrise în acest chip final atotcuprinzător al realității și existenței umane, umplut în întregime de Dumenzeu cel infinit. Iar aceste chipuri, chemate să se concentreze într-unul singur de o indefinită complexitate,

nu sunt numai actualizări ale potenţelor date în lume şi în spiritul uman, ci şi trepte noi la care lumea se ridică printr-o transcendere, ajutată de transcendenţa infinită divină.

Depăşirea fiecărui chip unilateral şi al tuturor la un loc se face din intuirea unei desăvârşiri aflate mai presus de toate, în care chipurile îşi au izvorul şi spre care tind, ajutate de însăşi acea ţintă finală. Formele şi treptele umanizării înseşi, pe care oamenii le doresc şi le depăşesc realizând sub impulsul lor alte chipuri ale lumii, îşi au originea în comuniunea unei iubiri interpersonale supreme şi înaintează spre o comuniune perfectă din puterea ei şi după asemănarea ei. Astfel raţionalitatea naturii îşi găseşte împlinirea ei supremă în realizarea sensului ultim al existenţei umane, care constă în unirea acesteia cu Dumnezeu, sensul sau raţiunea supremă, mai presus de orice raţiune, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul (*Răspunsuri către Talasie*, 24).

Iar Schulte Wieting spune că simpla orientare a atitudinilor şi activităţilor umane după o normă imanentă care nu vede dincolo de om nimic, nu poate explica, nu poate adânci şi nu poate fundamenta responsabilitatea de care se simte stăpânită fiinţa noastră şi nu poate da puterea trebuinţei de depăşire continuă a sensurilor existenţei şi chipurilor lumii, la care ajunge omenirea în mod succesiv. Sensurile şi chipurile acestea se pot depăşi în alte sensuri şi în alte chipuri numai când responsabilitatea care însufleţeşte această ridicare continuă a umanităţii se alimentează din perspectiva absolutului.

În om se produce o transcendere a naturii, care nu se datoreşte numai lui şi cu atât mai puţin numai naturii[22].

7. Factorii care actualizează virtualităţile multiple şi alternative ale lumii

a. **Primul factor al acestei actualizări: unirea între suflet şi trup.** După concepţia creştină, fără spirit, lumea ar fi

22. K. Rahner, "Weltanschauung", *Schriften zur Theologie*, V, Benzinger Verlag, Einsiedeln, 1964, p. 19.

închisă în repetarea automată a unor cicluri monotone mai înguste sau mai largi. Numai spiritul, prin libertatea lui, depăşeşte repetiţia şi poate face şi natura să o depăşească. Munca are rolul decisiv în prelucrarea naturii, dar ea e o însuşire a omului ca fiinţă gânditoare. Dar o poate face aceasta datorită faptului că spiritul uman este, pe de o parte, inserat în ordinea materială a lumii, prin trupul său. Spiritul uman dispune de capacitatea unor decizii alternative, sau a unei transcenderi de sine însuşi, iar aceste decizii le poate imprima prin trupul său şi lumii exterioare. Cheia acestui rol stă în inserarea tainică a spiritului său în lumea materială prin trupul său. Toată lumea se resimte de acest fapt al inserării ei în spirit prin trupul omenesc. Numai prin trup omul poate prelucra natura, muncind. Spiritul omenesc se poate decide într-un fel sau altul; dar numai prin faptul că este spiritul unui trup, deciziile lui variate se pot prelungi în mişcări variate ale trupului, în activitatea lui muncitoare, în care ele se prelungesc prin organele lui sau prin uneltele confecţionate şi mânuite tot prin el.

Inserarea spiritului uman în trup este pârghia care ridică prin muncă lumea întreagă din calitatea ei de natură supusă unei repetiţii automate. În inserarea aceasta stă izvorul spiritualizării întregii lumi; în aceasta se dovedeşte lumea ca lume pentru om şi-şi împlineşte rostul ei. O rază de lumină în această taină aruncă faptul că lumea materială este o ţesătură a raţionalităţii plasticizate sau materializate cu caracter de obiect, care nu-şi alege în mod conştient drumurile; iar omul este raţiune sau spirit ca subiect conştient de sine şi de lume şi cu capacitatea de a se decide şi de a se mişca din el însuşi şi de a mişca deci şi raţionalitatea plasticizată a trupului şi a lumii, care ţine de el ca un fel de trenă ce poate primi forme variate. Fără conştiinţa care se manifestă prin munca trupului din libertatea spiritului, lumea n-ar fi sau nu s-ar arăta contingentă. Lumea e şi se revelează contingentă, pentru că e în legă-

tură cu spiritul, inserat prin trup şi prin munca lui gândită, în natură. Lumea e contingentă pentru că e pentru om, care pe de o parte e legat de ea, pe de altă parte o depăşeşte. Există o anumită continuitate între lumea contingentă şi spiritul uman întrupat[22a].

Spiritul raţional uman, ca subiect în legătură cu raţionalitatea obiectivă plasticizată în trup şi în natura exterioară, poate să pună în mişcări de combinare alese de el raţiunile, care prin plasticizarea lor alcătuiesc lumea, sau să modifice direcţia mişcării lor.

b. **Trupul este interior spiritului; de aceea se poate vorbi de o non-obiectivitate a trupului.** După credinţa creştină, trupul e într-un mod particular interior spiritului, participând prin aceasta la viaţa spiritului, depăşind planul biologic şi fizico-chimic. În trup, raţionalitatea capătă o complexitate particulară, datorită bogăţiei spiritului din el. La rândul ei, raţionalitatea spiritului însuşi se actualizează, într-o complexitate de mare fineţe şi subtilitate, în lucrarea lui asupra trupului. Pe lângă aceea, sensibilitatea materiei, însoţită cu durerea şi cu plăcerea deja în organismele animalelor, se repercutează în conştiinţa spiritului uman ca o durere şi plăcere trăite de conştiinţă cu o deosebită intensitate. Dar sensibilitatea aceasta, trăită de spirit şi de trup în comun, alcătuieşte o unitate şi e ea însăşi un prilej de dezvoltare şi actualizare a raţionalităţii spiritului, fie pentru a pune această raţionalitate a spiritului, trăită prin trup, în slujba sensibilităţii într-un sens păgubitor libertăţii umane, fie pentru a întări această raţionalitate tot prin trup spre fortificarea libertăţii spirituale faţă de sensibilitatea trupului.

Viaţa trupului face astfel parte constitutivă din viaţa sufletului nostru, a cărui bază este spiritul. Viaţa aceasta e în acelaşi timp primul obiect contingent al libertăţii spiritului, care ori o lasă să coboare la starea de procese aproape auto-

22a. *Ibidem*.

mate prin slăbirea libertății spiritului, ori întipărește în ea o libertate spirituală tot mai mare. În cazul al doilea, prin trup se exercită asupra lumii într-un mod accentuat libertatea spiritului și lumea e astfel ridicată de spirit spre scopul superior al unirii ei cu spiritul suprem. Fără trup, spiritul uman n-ar putea mișca prin sine lumea spre sensuri alese de el, n-ar putea modifica mișcările ei, ci acestea ar rămâne determinate de cauze pur intrisece lumii exterioare și extrinsece spiritului. Participant la spirit ca subiect, trupul nu poate fi definit ca un obiect pur și simplu. Trupul omului nu e numai materie, sau numai raționalitate plasticizată ca obiect; ci materie subiectivizată, participând la spirit ca subiect. În realitatea trupului meu e ceva care transcende ceea ce s-ar putea numi materialitatea lui și mișcările ei pur automate, ceva ce nu se poate reduce la proprietățile lui materiale[23].

Există o non-obiectivitate parțială a trupului. Dacă trupul meu ar fi un simplu obiect, el mi-ar fi fost tot așa de străin ca și natura exterioară și n-ar mai fi un intermediar între spiritul meu și lumea exterioară. Trupul meu nu poate deveni nicicând o imagine completă a mea, cum pot deveni celelalte obiecte, căci face parte din subiectul meu care sesizează imaginea celorlalte obiecte. Nici trupul altuia, în calitatea lui de participant la subiectul aceluia, nu-mi poate deveni complet obiect. Pot vedea interiorul trupului meu sau al altuia, radiografiat, deci în mișcare, dar nu văd calitatea lui de subiect care-l vede ca obiect. Trupul meu formează, împreună cu spiritul meu, ecranul subiectiv al imaginilor tuturor obiectelor. Dar pentru aceasta trebuie să fie în același timp într-o legătură cu acele imagini. El este în parte subiect, în parte obiect. El ia parte la actul meu de gândire și de simțire a tuturor obiectelor, dar e și obiect de

23. Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927, p. 230. În afară de Gabriel Marcel, a mai pus în relief caracterul de subiect al trupului Robert Blanchet în: *La notion du fait psychique. Essai sur les rapports du physique et du mental*, Paris, Alcan, 1935.

În orice caz, actualizarea contingenţei lumii şi prin aceasta ridicarea ei la stări tot mai spiritualizate, odată cu omul care se transcende spre comuniunea cu Persoana infinită şi spre continua îmbogăţire din Ea, este o operă a spiritului uman în trup. Lumea însăşi fără spiritul uman nu ar putea ieşi din cadrul rigid, liniar, al unei repetiţii automate. Spiritul uman întrupat poate elibera prin întărirea lui, care echivalează cu deplina lui eliberare de robia pasiunilor care-l automatizează, şi natura, de repetiţia ei automată. Spiritul omenesc întrupat e o oglindă care, prin simţirea şi gândirea mijlocite de trup, adună în el, în mod conştient, raţiunile şi imaginile lucrurilor, făcând din toată lumea un chip unitar al conştiinţei sale, pe baza căruia intervine într-un anumit fel în lucruri, în forţele naturii, combinându-le şi dirijându-le după cum voieşte, într-o transcendere bună, când se mişcă conform năzuinţei şi raţiunii lui adevărate.

Contingenţa lumii şi inserarea spiritului în ea, cu capacitatea lui de a actualiza această contingenţă, n-ar avea nici un sens dacă nu s-ar urmări prin aceasta o transfigurare a trupului şi a lumii. Omul pune pe lume pecetea nivelului spiritual de pe fiecare treaptă a urcuşului său, sau lumea se ridică în om la nivelul lui spiritual. Celui curat, toate îi sunt curate, cel înţelept din toate adună înţelepciune. Sfântul Grigorie de Nyssa spune: "Lucrarea organelor e dublă, una spre producerea sunetelor (a cuvintelor), cealaltă spre primirea înţelesurilor. Şi una nu se amestecă cu cealaltă, ci fiecare organ rămâne în lucrarea care i-a fost rânduită de fire, nestingherind pe cel vecin. Nici urechea nu vorbeşte, nici gândul nu aude... Acelaşi lucru se poate admira şi în lucrarea ochilor. Căci la fel acţionează mintea asupra celor din afara trupului şi atrage la sine chipurile celor ce se văd, înscriind în sine trăsăturile celor sensibile"[24].

24. *De hominis opificio*, Migne, P. G. 44, col. 152 şi 136.

Întrucât atrage în sine reprezentările lumii şi înţelesurile ei, dar la nivelul spiritual la care se află, omul arată în sine toată lumea câtă o cunoaşte (şi aceasta reprezintă lumea în general), subiectivată la nivelul său. Întrucât îşi pune pecetea sa pe ea, omul arată lumea exterioară personalizată conform nivelului său spiritual. Omul e pretutindeni. Îmbogăţindu-se prin lume, pune o pecete proprie pe ea, extinde în zone tot mai mari pecetea personalităţii sale. Lumea se vede personalizată conform nivelului lui spiritual, în organele trupului lui; ea poartă pecetea nivelului spiritual al trupului său. Omul şi lumea se văd în trupul lui, ca dovada participării trupului la subiectul uman şi la lume. Chiar în mâinile omului muncitor şi artist se văd destoinicia complexă a spiritului său şi semnele lucrurilor făcute de el.

d. **Lumea ca operă a libertăţii divine.** Faptul că fiinţa noastră înscrie o linie de transcendere proprie, în acţiunea ei de actualizare şi ridicare a lumii contingente, arată că omul se află în această acţiune în relaţie cu Dumnezeu. El urcă spre Dumenzeu şi e ajutat în acest urcuş de Dumnezeu, când crede în El.

După credinţa creştină, dacă lumea are o structură contingentă, care permite intervenţia libertăţii umane în ea şi poate fi condusă spre stări tot mai înalte, înseamnă că ea e opera unui creator liber. Dacă ar fi emanaţia unei forţe impersonale, ea n-ar oferi putinţa intervenţiilor libertăţii umane în ea. Dacă lumea e adaptată libertăţii spiritului uman, înseamnă că e opera unui spirit personal şi liber şi mult mai puternic decât omul, a cărui libertate se poate manifesta într-o lume dată pentru el, dar pe care nu a putut-o crea el însuşi. Dacă contingenţa lumii implică în ea faptul că e dată pentru un spirit conştient şi liber, caracterul acesta al ei n-ar putea fi explicat fără un spirit care e nu numai conştient, liber şi puternic, şi nu numai în anumite limite, ci şi atotputernic, care a creat-o pentru mani-

festarea liberă şi conştientă a spiritului uman în ea. Dacă lumea e contingentă, pentru că e adaptată unui om liber, ea e creată de un subiect atotputernic interesat de om, chemat să-şi manifeste prin ea libertatea lui.

Lumea e contingentă, pentru că e creată de un spirit liber atotputernic, pentru un spirit liber după chipul lui, ca un loc de întâlnire între libertatea lui şi libertatea chipului lui, pentru activitatea liberă a creatorului cu omul în ea. A creat-o pentru ca omul să o ridice la o spiritualizare supremă cu ajutorul spiritului suprem, pentru a se întâlni cu Dumnezeu într-o lume deplin spiritualizată prin unirea lui cu Dumnezeu. E creată ca un câmp al întâlnirii lucrării libere a omului cu lucrarea liberă a lui Dumnezeu, în vederea întâlnirii lor finale depline, prin ea. Căci dacă numai omul ar lucra în mod liber în ea, el n-ar putea duce lumea până la o completă spiritualizare, adică până la întâlnirea deplină a sa cu Dumnezeu prin ea. Dumnezeu foloseşte lucrarea Sa liberă în lume pentru a ajuta pe om ca printr-o lucrare liberă a acestuia să se înalţe şi acesta şi să înalţe şi lumea spre El; pentru ca într-o conlucrare cu omul să ducă lumea la starea unui mediu de perfectă transparenţă între ei.

În lume se împlineşte astfel un dialog al lucrării lui Dumnezeu şi a fiinţei umane. Lucrarea lui Dumnezeu solicită lucrarea noastră ca răspuns corespunzător la lucrarea Lui; ea e o lucrare uneori ajutătoare şi încurajatoare, alteori pedagogic pedepsitoare, care deschide fiinţei noastre noi căi folositoare de lucrare; uneori ea ne întăreşte lucrarea şi o încununează cu succes, alteori o împiedică, sau aduce insuccese şi dureri de pe urma ei, pentru că nu corespunde cu linia adevăratei dezvoltări a omului. Dumnezeu Se face mereu cunoscut şi tot mai cunoscut în lume printr-o lucrare care de cele mai multe ori nu se distinge, dar uneori se poate distinge ca o lucrare deosebită de cea a naturii automate, care şi ea este opera lui Dumnezeu, Creatorul şi

Conservatorul, dar numai ca un cadru pe de o parte previzibil, pe de alta elastic al lucrării libere a omului şi a lui Dumnezeu însuşi.

În libertatea spiritului divin e dată atât posibilitatea intervenţiilor variate ale lui Dumnezeu în lume, cât şi puterea de a face ca efectele acestei intervenţii să fie cu mult mai extinse, mai sensibile şi mai eficiente decât intervenţiile libertăţii umane. Când vorbim de Providenţa divină, trebuie să înţelegem lucrarea lui Dumnezeu, Care pe de o parte conservă lumea în starea ei elastică, contingentă, pe de alta, o conduce: de obicei prin mişcarea ei naturală, dar uneori prin intervenţii directe sau prin activitatea umană spre ţinta ei de mediu de supremă transparenţă.

Dacă omul nu-şi poate exercita lucrarea liberă asupra lumii decât prin trup, spiritul divin, prin faptul că e infinit mai puternic, poate lucra şi direct asupra ei, fără să oprească în general lucrarea factorilor naturii.

Dar El lucrează şi prin spiritul întrupat, care e fiinţa noastră. În felul acesta lucrarea omului întărită de puterea lui Dumnezeu este în acelaşi timp o lucrare a omului şi a lui Dumnezeu, o lucrare sinergică. Sinergia e formula generală a lucrării lui Dumnezeu în lume.

Noi nu putem şti până unde va putea ajunge în eshatologie covârşirea legilor naturale prin lucrarea libertăţii umane, enorm potenţată de cea divină, ca lucrări combinate. Nu putem şti de aceea până unde poate ajunge această covârşire nici în cursul existenţei actuale a lumii, în unele cazuri excepţionale, ale minunilor, efecte ale forţei spiritului uman întărit de spiritul divin, sau ale spiritului divin lucrând direct asupra naturii sau a omului.

Minunile par să biruiască întru totul legile firii. Dar, pe de altă parte, în cele mai multe cazuri ele nu fac decât să arate naturii o deschizătură spre ţinta ei cea mai proprie, la care legile repetiţiei nu-i mai permit să ajungă din pricina slăbirii spiritului. Aceasta o spune Sfântul Maxim Mărturisi-

torul prin ideea că minunile reprezintă o înnoire a modului în care se împlineşte raţiunea naturii umane, sau a naturii în general, nu o alterare a ei. Căci între natura creată şi puterile lui Dumnezeu, Care-Şi desăvârşeşte creatura Sa, nu este o contrazicere, aşa cum nu este între natură şi ceea ce e superior naturii[25].

Urmările păcatului fac imposibilă ajungerea naturii la ţinta ei ultimă în cursul vieţii terestre, chiar în cei ce, după venirea lui Hristos, se înduhovnicesc la maximum prin credinţa în El şi printr-o vieţuire după pilda Lui. Minunile sunt considerate ca anticipări excepţionale ale stării eshatologice, în care ordinea repetiţiei va fi biruită pe toată întinderea naturii transfigurate, care va sluji ca mediu perfect transparent şi elastic al comunicării între oameni şi între ei şi Dumnezeu.

Până atunci, ordinea naturii care se repetă în rânduiala legilor ei va fi menţinută ca un paravan care ne cere continuu de a-l face transparent, ca un cadru previzibil în care să planificăm lucrarea noastră, dar asupra căreia să şi exercităm eficienţa lucrării noastre transformatoare şi spiritualizatoare. Până la sfârşitul acestei lumi, ordinea ei naturală va exista continuu penetrată într-un chip misterios de o ordine care e deasupra ei, aşa cum penetrează viaţa spirituală realitatea mai mult sau mai puţin statornică, deci nedesfiinţată, a vieţii în trup.

Iar când minunile copleşesc total această rânduială stabilită, fenomenul acesta nu se produce pe plan general, ci numai cu obiectul sau cu subiectul respectiv în acel moment. Lumea ca întreg permite asemenea momente în imensul ocean al realităţii ei. Minunile nu distrug ţesătura generală a ordinii lumii, aşa cum porii nu distrug pielea trupului, nici punctele mai transparente dintr-o pânză nu distrug continuitatea pânzei. Ci aceste puncte atestă pre-

25. *Ambigua*, P. G. 91, col. 1341.

zenţa unei ordini fundamentale care întreţine ordinea lumii şi spre care aceasta e chemată. Iar în starea ei înviată, întreaga pânză a naturii va deveni deplin transparentă. Această transparenţă va fi în acelaşi timp de o mare elasticitate, căci rigiditatea de acum e menţinută de faptul că toate sunt spre moarte. Lipsa morţii va însemna elasticitate şi libertate, sau contingenţă maximă, deşi chipurile de acum se vor menţine în identitatea lor; ele îşi vor menţine identitatea prin varietatea profundă a raţiunilor spirituale ale lor. Comunicabilitatea variată între ele nu va prejudicia libertatea lor, ci o va accentua. Morţii seamănă mai mult între ei decât oamenii vii.

În minuni, spiritul uman întărit de cel divin, sau însuşi spiritul divin răzbate mai vizibil cu puterea sa prin natură. Şi pe măsură ce s-ar întări spiritul în oameni, el ar răzbate tot mai mult prin întregul mediu al naturii, iar în primul rând, prin trupurile lor.

B
Crearea omului

1. Constituţia omului

a. **În trupul omenesc, raţionalitatea plasticizată îşi atinge maxima complexitate.** După credinţa creştină, omul constă din trupul material şi din ceea ce numim suflet, care nu poate fi redus la materie. Sufletul străbate prin trupul material şi e legat de el, dar transcende materialitatea lui. Fiinţa omenească se cere respectată ca o fiinţă de o valoare inestimabilă. Ea e prin suflet "cineva", nu numai ceva. Ceea ce îl face pe om "cineva" e acest substrat înzestrat cu conştiinţă şi cu capacitatea de reacţii conştiente şi libere. În faţa omului ies la iveală nu numai deosebiri materiale de la individ la individ, ci şi acel substrat spiritual deosebit de materie. Prin acesta se manifestă omul ca cineva conştient

şi unic. Acesta susţine în el voinţa de a fi şi de a se desăvârşi veşnic. Iar această unicitate, care nu poate fi înlocuită, se arată demnă de a dura etern. Acest substrat nu-l putem defini în esenţa lui, ci îl putem doar descrie în manifestările lui, ştiind despre el, ca fapt esenţial, că face pe om un subiect conştient şi voluntar, unic şi de neînlocuit.

Trupul omului este o raţionalitate palpabilă, concretă, specială, în legătură cu raţionalitatea palpabilă, concretă a naturii. El reprezintă cel mai complex sistem de raţionalitate plasticizată. Dacă raţionalitatea materializată a ordinii minerale, vegetale şi animale îşi are originea într-un act creator al lui Dumnezeu, Care a dat o existenţă proprie acestei raţionalităţi prin plasticizare, ca unui chip al nesfârşit-de-complexei raţionalităţi divine, şi dacă actualizarea acestei complexe raţionalităţi plasticizate îşi dezvoltă potenţele sale, condusă continuu de influenţa raţionalităţii divine, în trupul omenesc această raţionalitate plasticizată îşi atinge complexitatea maximă.

Trupul omenesc e o raţionalitate palpabilă specială, prin faptul că are de la început în sine lucrarea specială a sufletului, imprimată în el cu toată complexitatea activităţilor raţionale şi a formelor lui de sensibilitate.

Trupul ca raţionalitate plasticizată încetează o dată cu moartea. Sufletul însă nu e una cu această raţionalitate palpabilă şi specială a trupului şi de aceea nu încetează să existe o dată cu trupul. Căci sufletul, a cărui prezenţă dă raţionalităţii palpabile a materiei calitatea de trup propriu-zis, e o raţionalitate subiectivă, conştientă, depăşind toată raţionalitatea şi sensibilitatea pasivă a naturii.

Prin aceasta, chiar trupul ca participant la subiectivitatea conştientă şi liberă a omului nu e una cu însăşi raţionalitatea plasticizată a naturii generale. Trupul se deosebeşte de toată natura materială prin prezenţa sufletului în el. Trupul nu e numai o parte a raţionalităţii materializate a naturii generale, ci un trup uman străbătut de suflet. Dar el

are în natură ca raționalitate materializată o realitate în oarecare fel aptă de a fi trasformată într-un trup capabil de o raționalizare și sensibilizare specială, sau de participare la raționalitatea conștientă și liberă a sufletului.

Sufletul poate aduna și influența prin trup întreaga lume, iar pe deasupra e raționalitate subiectivă și nesfârșit de bogată prin legătura cu ordinea superioară. Nichita Stithatul o spune aceasta declarând că omul e după chipul lui Dumnezeu în sensul că, precum Dumnezeu are în Sine rațiunile lucrurilor înainte de a le crea, "așa și omul are într-un mod asemănător rațiunile lucrurilor și firile și cunoștința în sine, ca unul ce a fost făcut după chipul lui Dumnezeu ca împărat a toată creația"[26].

Nefiind din natura generală, sufletul nu poate dispărea în ea, o dată cu dizolvarea trupului individual. Sufletul e produsul Spiritului conștient etern, Care, gândind principiile raționale ale materiei și plasticizându-le, aduce la existență în fața acestor principii plasticizate, dar legat de ele, un suflet conștient, după chipul Lui, suflet care să gândească aceste principii și să spiritualizeze realitatea materială în care ele sunt întipărite prin unirea cu Spiritul conștient etern. El este făcut să ridice principiile raționale ale lucrurilor la unirea lor cu principiile eterne ale lumii gândite de Dumnezeu, într-un dialog de cunoaștere și de conlucrare cu El.

Acest chip creat al Spiritului conștient etern nu mai e adus la existență ca o raționalitate plasticizată generală, gândită, ci ca un factor care el însuși se gândește pe sine și toate celelalte, asemenea Logosului. Se produce aici o întrerupere în acțiunea creatoare a Spiritului conștient etern. Sufletul conștient nu mai e adus la existență prin simpla gândire și poruncă a Spiritului creator, ci, având de la început caracter de subiect, e chemat la existență, printr-un

26. *Despre suflet*, ed. J. Darouzès A. A., în Opuscules et Lettres, Sources Chrétiennes, nr. 81, 1961, p. 81–82.

fel de reduplicare a Spiritului creator pe plan creat. Spiritul conştient suprem vorbeşte cu spiritul conştient creat ca şi cu un fel de *alter ego*, dar creat.

Spiritul conştient suprem nu poate avea decât caracter de subiect. Spiritul conştient creat e chip al acestui Spirit conştient necreat. Ca atare are şi el caracter de subiect. Dar un subiect conştient e totdeauna în dialog cu alt subiect conştient, sau cu alte subiecte conştiente. Conţinutul conştiinţei supreme e într-un anumit fel comun, dar subiectele sunt mai multe. Sufletul uman e făcut după chipul lui Dumnezeu cel personal, atât prin conştiinţa sa, cât şi în calitatea de subiect între subiecte, cu un fel de conţinut de conştiinţă umană comună. Căci Subiectul Logosului suprem, gânditor al raţiunilor pe care le plasticizează ca unităţi ale naturii, are temeiul unui dialog cu subiectele create chiar în dialogul cu celelalte Subiecte divine, cu un fel de conţinut de conştiinţă comun între Ele, cum e comun între ele şi conţinutul de conştiinţă al subiectelor create, care, până la un loc, este comun şi cu cel al Subiectelor divine, Acestea împărtăşind oamenilor raţiunile eterne ale lucrurilor.

Dar conştiinţa creată e adusă la existenţă în legătură ontologică cu raţionalitatea plasticizată a lumii, pe care Logosul după creare continuă să o gândească eficient şi să o conducă spre starea în care conştiinţa umană va putea să existe şi să funcţioneze în ea. El Se foloseşte spre aceasta şi de un impuls de dezvoltare pus în însăşi raţionalitatea plasticizată a lumii. Creaţia ajunge astfel la starea de organizare complexă, apropiată celei a trupului adecvat sufletului conştient adus la existenţă de Spiritul conştient suprem. Atunci sufletul conştient e adus la existenţă prin actul special creator şi iniţiator al dialogului Logosului cu el.

Scopul creaţiei se împlineşte astfel prin aducerea la existenţă a persoanei conştiente create, pentru că şi Creatorul este Persoană şi pentru că creaţia are ca scop reali-

zarea unui dialog între Persoana supremă şi persoanele create.

b. **Sufletul şi trupul încep să existe deodată.** Precizăm că oricât ar fi de pregătită apariţia trupului uman printr-o conducere a naturii inferioare spre el, ca trup propriu-zis nu există înainte de suflet, aşa cum nici sufletul nu începe să existe prin creaţie, (care e şi chemare), înainte de a începe să se formeze trupul său individual adecvat.

Aşa cum trupul nu începe să se formeze de la sine, sau printr-un proces anterior, ci are de la început în sine sufletul, ca factor deosebit de natura lui, tot aşa nici sufletul nu există înainte de a începe să se formeze trupul său. Începutul concomitent al existenţei lor presupune o implicare foarte intimă a sufletului şi a trupului, care face imposibil de înţeles separat un suflet şi un trup în sine. Acest început concomitent şi în strânsă implicare a doi factori trebuie admis, odată ce trupul nu poate fi înţeles singur ca parte a naturii ce se depăşeşte pe sine, sau numai ca parte a naturii ce se depăşeşte pe sine. Pe de altă parte sufletul uman nu poate fi înţeles înainte de trup, căci în acest caz trupul n-ar fi părtaş de la început la caracterul de subiect al omului şi acesta s-ar repercuta asupra întregii vieţi a omului şi a legăturii lui cu natura, ţinând sufletul în trup ca într-o temniţă şi în faţa naturii ca în faţa unei realităţi străine pe care nu o poate transfigura şi care nu-l poate îmbogăţi, aşa cum socoteşte teoria platonic-origenistă.

Sufletul trebuie să fie în trup de la începutul formării trupului,pentru ca trupul să aibă această complexitate specială adecvată sufletului şi să ofere mediul adecvat pentru mişcarea spirituală, adică pentru gândirea şi voinţa conştientă şi liberă a sufletului. E drept că Facerea ne spune că Dumnezeu a format întâi trupul omenesc din ţărână şi apoi i-a insuflat sufletul. Dar aceasta trebuie să o înţelegem în sensul că de când a început să se formeze trupul omenesc cu o complexitate biologică maximă, a avut în el sufletul

insuflat de Dumnezeu, prin care Dumnezeu a contribuit în mod special la realizarea organismului biologic uman de maximă complexitate. De aceea, formarea trupului e considerată în Facerea ca un act creator special al lui Dumnezeu.

Aici lucrarea creatoare a Logosului dumnezeiesc nu a mai constat numai într-un nou impuls şi într-o nouă putere dată raţionalităţii generale a lumii create, pentru a produce noi forme analoage ale raţionalităţii sale divine, ci a intrat El însuşi ca subiect în relaţie dialogică creatoare cu un subiect creat ce este chip văzut al subiectului Său spiritual, aducând la existenţă sufletul omenesc o dată cu trupul. În acest fel s-a putut concentra în noul subiect nu numai expresia întregii raţionalităţi plasticizate a lumii, ci şi calitatea de purtător conştient al acestei raţionalităţi. Logosul divin a început să vorbească cu un chip creat al Său, ca subiect, ca ipostas, creându-l sau chemându-l la existenţă, şi acest chip creat s-a manifestat de la început într-un organism biologic, care a început să se formeze. Prin aceasta, omul stă într-o relaţie conştientă, într-un dialog conştient pentru a produce în lume tot felul de transformări voite, după asemănarea cu Dumnezeu.

Noile persoane umane se nasc apoi dintr-o pereche de alte persoane umane, prin puterea lui Dumnezeu care intră în dialog cu ele.

Datorită faptului că nici o clipă nu există nici sufletul singur, nici trupul, învăţătura creştină preferă să vorbească nu de spiritul omului, ci de suflet. Căci prin spirit s-ar înţelege o entitate care n-are nici o calificare ce s-ar datora coexistenţei cu trupul. De aceea, pentru învăţătura creştină, spiritul nu este în om o entitate deosebită de suflet, ci, funcţiile superioare ale sufletului, dedicate mai puţin îngrijirii trupului şi mai mult gândirii care se poate înălţa până la gândirea Creatorului său.

Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că omul e constituit de la început din suflet şi trup, pentru că el este de

la început ipostasul-om, constituit din amândouă. Nici o parte a ipostasului-om nu vine la existenţă mai târziu, căci aceasta le-ar transforma pe amândouă când s-ar uni, iar omul n-ar fi om înainte de unirea lor[27].

Pe de altă parte, Sfântul Maxim declară că sufletul şi trupul nu se pot uni nici sub presiunea unei forţe exterioare, nici a unei afinităţi naturale, căci în ambele cazuri unirea lor s-ar datora unei forţe impersonale lipsite de libertate, şi în acest caz nici omul n-ar fi o fiinţă liberă. Sufletul şi trupul vin la existenţă deodată, la început prin creaţie, iar după aceea prin naştere şi prin voia lui Dumnezeu, ca o unitate, dar nu ca o unitate de substanţă, ci ca o unitate formată din amândouă[28].

Faptul venirii lor simultane la existenţă ca o unitate, dar nu ca unitatea unei singure substanţe, nu se poate explica decât prin aceea că la început omul a fost creat de Dumnezeu, iar apoi, prin naştere, dintr-o pereche de oameni existenţi ca unităţi, prin propagarea *speciei-om*, sau a ipostaselor umane în cadrul aceleiaşi specii formate din subiecte libere. Taina unirii sufletului şi a trupului în omul individual trimite la taina existenţei speciei-om, ca unire între suflet şi trup. Sfântul Simeon Noul Teolog atrage atenţia că la formarea Evei din coasta lui Adam, Dumnezeu nu a mai suflat în ea "suflare de viaţă", căci ea a fost luată nu din trupul neînsufleţit al lui Adam, ci "din coasta însufleţită" şi "pârga duhului pe care ea a primit-o împreună cu trupul însufleţit, Dumnezeu a făcut-o spre suflet viu deplin"[29]. Dar aceasta nu înseamnă că nu are şi Dumnezeu un rol în aducerea la existenţă a fiecărui nou subiect uman. Chiar "scoaterea" Evei din coasta lui Adam e un act al lui Dumnezeu.

27. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1324.
28. *Op. cit.*, col. 1101.
29. "Cuvânt. etic I", în Syméon le Nouveau Théologien, *Traités Théologiques et Ethiques*, vol. I, edité par. J. Darouzès A. A., Sources Chrétiennes, nr. 122, p. 196.

Iar acest act dă Evei un caracter propriu, deosebit nu numai ca sex, ci şi ca persoană unică. Aceasta are loc la "scoaterea" fiecărui om dintr-o pereche anterioară.

c. **Unirea între suflet şi trup e atât de deplină, că ele formează o singură fire, superioară naturii.** Unirea între suflet şi trup în unitatea persoanei umane e o taină deosebită pentru că specia-om, care uneşte natura cu spiritul, reprezintă factorul spiritual conştient şi liber inserat în natură ca suflet. Acest fapt dă posibilitate persoanei noastre să facă un uz contingent de natură. Inserarea spiritului în natura materială e atât de intimă, că factorul spiritual uman nu poate fi conceput nici o clipă ca spirit pur, ci trebuie înţeles de la început ca suflet, sau ca spirit întrupat, ca spirit cu ramificările lui în trup, sau ca trup cu rădăcini în spirit. Persoana noastră e spirit capabil de simţire şi de cunoaştere prin simţuri, dar menţinând conştiinţa de sine şi libertatea şi puterea mişcării sale prin mişcarea trupului şi, prin aceasta, şi puterea mişcării obiectelor după cum voieşte, întrucât are trupul participant la actele de cunoaştere şi de mişcare ale spiritului.

Trupul e în întregime un aparat de o sensibilitate nesfârşit de complexă. În el e percepută în mod nesfârşit de variat toată vibraţia lumii cu formele ei în continuă mişcare, precum tot prin el se exprimă relaţia la fel de complexă a persoanei umane cu lumea. E aparatul unei sensibilităţi şi expresivităţi inepuizabile. Dar sensibilitatea e conştientă, iar dezvoltarea acestei expresivităţi depinde în mare măsură de voinţă. Prin trup omul se intercalează ca un factor care întrerupe legăturile proceselor naturii, stabilind legături voite, spiritual-naturale. Prin senzaţii, omul se ridică la sensurile superioare senzaţiilor din natură şi stabileşte în natură legături conforme cu sensurile urmărite. În trup se întâlnesc spiritul şi lumea, spiritul care modelează trupul la nesfârşit pentru sesizarea lumii, cum şi reacţia faţă de ea. Mai mult, prin trup spiritul exprimă legă-

tura infinit de complexă a lui, pe de o parte cu ordinea spirituală superioară, pe de alta, cu ordinea lumii, legându-le împreună. El ridică prin trup lumea în orizontul superior şi imprimă acel orizont, lumii.

Aşa cum desenul şi flexibilitatea mâinii sunt de o complexitate nesfârşită, dar în ele se reflectă un desen şi o flexibilitate a întregului organism din lucrarea ei asupra lumii, aşa faţa şi ochii redau şi ele în felul lor sensibilitatea şi expresivitatea nesfârşit de nuanţate ale spiritului dobândite prin relaţia lui cu lumea. Iar întrucât fiecare ins reprezintă în trupul lui un desen propriu al sensibilităţii şi expresivităţii, acesta nu poate fi numai o moştenire a desenului sensibilităţii şi expresivităţii părinţilor şi al celorlalţi înaintaşi, ci e de la început manifestarea unui factor superior naturii şi speciei umane în general. În trup se actualuzează în parte de la început, în parte treptat, desenul sufletului personal.

După concepţia creştină, omul nu e numai trup material, căci ca atare nu ar reprezenta un factor de libertate creatoare faţă de natura automată, un factor care actualizează lumea ca realitate contingentă.

Dar nu e nici o juxtapunere de spirit pur şi de trup material. Un spirit pur juxtapus trupului ar menţine spiritul nepărtaş sensibilităţii şi pasiunilor prilejuite de convieţuirea cu trupul şi ar menţine trupul nepărtaş calităţii de subiect a spiritului şi inapt de spiritualizarea sa şi de rolul de organ al spiritualizării lumii.

Numai ca spirit întrupat, sau ca suflet, din primul moment al existenţei sale, spiritul uman e un factor inserat în lume, rămânând totuşi deosebit de natură, dar putând face uz de natură în mod liber.

Sfinţii Părinţi vorbesc de partea superioară înţelegătoare a sufletului, de νοῦς *(minte)*, într-un fel care ar arăta că ea cunoaşte pe Dumnezeu în mod direct, intuitiv, după o eliberare de toate reprezentările şi imaginile lucrurilor din

lume. Unii teologi ortodocşi au văzut aici o deosebire între creştinismul din Răsărit şi cel din Occident, în sensul că Răsăritul afirmă o cunoaştere directă a lui Dumnezeu, pe când Occidentul, numai o cunoaştere deductivă, prin analogie[30]. Dar se pare că această cunoaştere directă a lui Dumnezeu nu e înţeleasă în Răsărit ca o cunoaştere a unei minţi separate de trup şi de lume, ci a unei minţi care se resimte de faptul vieţii în trup şi de toată experienţa din lume. E cunoaşterea directă a minţii unui trup purificat. E cunoaşterea directă a unei minţi care se resimte de efectul purificării în relaţie cu lumea. E o cunoaştere directă printr-o lume devenită transparentă.

Sfântul Simeon consideră cunoaşterea lui Dumnezeu ca o "vedere", care e mai mult decât auzirea. La el, ca şi la ceilalţi Părinţi, înţelegerea nu e concepută în spiritul scolasticii ca o cunoaşterea deductivă, de la distanţă, ci ca un contact, sau ca o "simţire" a minţii; realitatea lui Dumnezeu iradiază o "lumină" spirituală care pătrunde în mintea omului, cum iradiază şi lucrurile o lumină materială. Noi nu am mai păstrat acest sens al "înţelegerii" decât în cazul "înţelegerii" prin simpatie a semenilor noştri. "Iar când auzi de lumina cunoştinţei, să nu înţelegi că aceasta e numai cunoştinţa celor ce ţi se spun, fără lumină... căci altfel nu se poate cunoaşte Dumnezeu decât prin vederea luminii trimise de El"[31]. Dar aşa cum cunoaşterea prin simţire a sufletului altuia o realizăm prin mijlocirea ochilor, tot astfel şi cunoaşterea "prin vedere" a lui Dumnezeu o realizăm prin mintea noastră unită cu trupul.

Sfântul Maxim Mărturisitorul socoteşte că mintea numai prin "mişcarea" de purificare ajunge la cunoaşterea de Dumnezeu, fapt afirmat şi de Sfântul Simeon Noul Teolog,

30. M. Lot-Borodine, "L'anthropologie théocentrique de l'Orient chrétien comme base de son expérience spirituelle", în *Irénikon*", 1931, nr. 1.

31. "Cuvânt. etic V", *op. cit.*, vol. II, în Sources Chrétiennes, nr. 129, p. 98.

deci nu prin refuzul mişcării prin lume în sens origenist. Pentru el mişcarea spirituală prin lume, deci şi prin trupul legat de lume, are o valoare pozitivă.

Nesepararea minţii de omul total în cunoaşterea lui Dumnezeu se datoreşte şi faptului că cunoaşterea deplină a lui Dumnezeu e în acelaşi timp o unire cu Dumnezeu a celui ce cunoaşte. Dar de unirea aceasta nu are parte numai mintea înţeleasă ca parte pur spirituală a sufletului, ci sufletul întreg şi chiar omul întreg. "Toate cele ce se mişcă îşi primesc stabilitatea în infinitatea lui Dumnezeu". Toate se unifică în Dumnezeu şi în înţelegerea trăită a omului, fără să dispară nici una[32].

Sfântul Grigorie Palama respinge teoria lui Varlaam că mintea care se întâlneşte cu Dumnezeu este o minte abstractă, detaşată de persoana integrală. Ea este mintea în care se concentrează sau în care vibrează întreaga persoană alcătuită din suflet şi trup, cu rezultatele experienţelor acumulate în ea, dar purificate, făcute curate. El condamnă teoria lui Varlaam zicând: "Cea mai mare rătăcire elină şi izvorul a toată necredinţa... este a ridica mintea nu din cugetarea carnală, ci din trupul însuşi, pentru a o face să se întâlnească acolo sus cu vederile mintale"[33]. "Nu ni s-a spus: "trupurile noastre sunt templul Duhului Sfânt care locuieşte în noi" (1 Cor. 6, 19)? De ce a aşezat Dumnezeu la început mintea (νοῦς) în trup? A săvârşit prin aceasta un rău? Noi socotim că e un rău ca mintea să fie în cugetări rele, dar nu e un rău să fie în trup, pentru că nici trupul nu e rău"[34]. Sfântul Grigorie Palama nu vorbeşte de un trup golit de senzaţii, ci de un trup ale cărui senzaţii au fost purificate, îndreptate spre Dumnezeu. El socoteşte "inima", în care trebuie să se adune mintea (νοῦς), ca să se expe-

32. *Ambigua*, Migne, P. G. vol. 91, col. 1290 C.

33. *Cuvânt despre isihaşti, al doilea din cele dintâi*, ed. Hristou, vol. I, p. 397.

34. *Op. cit.*, p. 393.

rieze acolo harul lui Dumnezeu, cel mai lăuntric organ al trupului, dar în acelaşi timp ca centrul de întâlnire dintre trup şi suflet şi ca organul conducător (ἡγεμονικὸν ὄργανον). Dar aceasta înseamnă că nu inteligenţa pură conduce pe om şi nu ea întâlneşte pe Dumnezeu, ci omul total, în care înţelegerea şi simţirea fac un tot. De abia acesta realizează raţiunea integrală a omului. Interpretând cuvântul Sfântului Macarie Egipteanul: "Acolo, deci, trebuie privit dacă şi-a înscris harul legile Duhului", Sfântul Grigorie Palama zice: "Unde, adică, *acolo?* În organul conducător, în tronul harului, unde e mintea şi toate gândurile sufletului, în inimă adică. Vezi că celor ce şi-au ales să fie atenţi la ei înşişi în isihie (linişte) le e cu totul necesar să-şi readucă mintea şi să o închidă în trup, şi mai ales în partea cea mai dinlăuntru a trupului, pe care o numim inimă"[35].

După Sfântul Grigorie Palama, a lăsa mintea în cugetări abstracte dezlegate de fiinţa integrală a omului e o adevărată rătăcire. Omul acela e departe de sine, de realitate şi de Dumnezeu.

Faţă de Varlaam, care cerea omorârea totală a părţii pasionale a sufletului, Sfântul Grigorie Palama nu cere o anulare a acesteia, care se leagă de trup (iuţime şi dorinţă), ci punerea ei în slujba binelui şi a iubirii. "Dar noi am învăţat că nepătimirea nu e aceasta, adică omorârea părţii pasionale, ci mutarea lucrării de la cele mai rele spre cele mai bune şi dumnezeieşti prin deprindere... E a celui ce s-a îmbogăţit cu virtuţi ca cei pătimaşi de plăcerile lor, a celui ce şi-a supus iuţimea şi pofta, care sunt partea pasională, părţii cunoscătoare şi raţionale a sufletului"[36].

Inserarea intimă a spiritului în trup şi calificarea lui începând din primul moment al existenţei lui ca spirit întrupat, sau ca suflet, nu înseamnă că sufletul nu poate exista

35. *Op. cit.*, p. 396.

36. *Cuvânt despre isihaşti, al doilea din cele posterioare*, ed. Hristou, vol. I, p. 526.

după moarte şi înainte de învierea trupului, prin faptul că nu mai este în trup. El duce cu el calificarea sa ca suflet al trupului, cu rădăcinile trupului adâncite în el în cursul vieţii. Faptul acesta arată şi el că sufletul e un factor deosebit de trup, fără să fie un spirit pur, necalificat prin trup, cu care a trăit într-un anumit loc şi timp.

d. **Inserarea sufletului în trup nu poate fi decât opera unui Creator liber.** Această inserare a spiritului conştient şi liber în natură nu poate fi decât opera unui Creator liber mai presus de lume. Dacă lumea ca natură pură ar putea fi emanaţia unei surse nelibere, lumea făcută pentru omul ca spirit întrupat, şi deci ca un factor liber şi conştient ce poate face din lume un uz contingent şi o poate duce spre starea unui mediu total transparent şi elastic pentru dialogul între persoanele umane şi între ele şi Dumnezeu ca persoană supremă, nu poate fi decât opera unui Creator atotputernic, spiritual şi liber.

Dumnezeu creează lumea în mod liber pentru a o spiritualiza, pentru a o face transparentă pentru Sine. Dar aceasta o poate face prin om, întrucât a inserat spiritul liber în ea prin om. Prin spiritul uman inserat în lume lucrează Spiritul divin însuşi la spiritualizarea lumii prin lucrarea Sa în sufletul omului, dar în special prin întruparea Sa ca om. Dumnezeu Se face cunoscut omului prin conservarea şi conducerea naturii, într-un mod adecvat şi folositor omului, şi prin fapte excepţionale de atotputernicie pentru trezirea omului. Dar în toată această operă El Se adresează omului. Omul trebuie să fie prezent măcar pentru a cunoaşte această lucrare a lui Dumnezeu în lume. Lumea se dovedeşte în tot felul ca fiind în relaţie cu omul, fie şi numai prin faptul că e cunoscută numai de el.

Natura umană ca unitate între suflet şi trup cu scopul de a face lumea transparentă pentru Dumnezeu, are deci originea într-un act special creator al lui Dumnezeu. Această origine specială se arată într-un mod cu totul par-

ticular în inserarea spiritului în natură ca suflet din primul moment al existenţei naturii umane, sau ca factor constitutiv al acesteia. El e creat printr-un act creator special al lui Dumnezeu ca să folosească lumea într-un dialog cu Dumnezeu. Numai datorită acestui fapt se trezeşte într-o lume pe care nu a creat-o el, dar pe care o constată adecvată lui, pusă la dispoziţia lui. Sufletul uman e creat de Dumnezeu într-un mod special, întrucât e înzestrat cu însuşiri înrudite cu cele ale lui Dumnezeu: conştiinţa, raţiunea cognitivă, libertatea. Sufletul uman e chemat la un dialog liber cu Dumnezeu prin cunoaştere şi fapte, la o folosire a lumii în mod liber, ca un dar al lui Dumnezeu, pentru a răspunde prin ea iubirii lui Dumnezeu care i-a dat-o şi a prelungi prin ea dialogul iubirii cu semenii săi.

De aceea Dumnezeu suscită continuu libertatea oamenilor în atitudinea lor faţă de El prin rămânerea Sa într-un raport liber cu ei.

Dumnezeu cheamă alte şi alte persoane la continuarea dialogului cu Sine şi a înălţării lumii la starea de mediu transparent al Său, prin aducerea lor la existenţă. Dar în aducerea noilor persoane la existenţă El colaborează cu actul de iubire al persoanelor umane, care se angajează cu răspunderea lor cea mai serioasă în aducerea la existenţă şi în creşterea altor persoane umane până la starea lor de libertate conştientă, transmiţându-le dialogul lor cu Dumnezeu şi cu semenii şi toate învăţămintele Lui. Astfel fiecare persoană venită la existenţă reprezintă o modalitate nouă şi continuată de manifestare a libertăţii umane în dialogul cu Dumnezeu şi cu semenii, prin natură, pe care o organizează şi o dezvoltă în mod corespunzător, dar reprezintă şi o încadrare în responsabilitatea comună a tuturor pentru această operă.

Fiecare persoană se inserează ca un nou ochi de transparenţă spirituală în pânza naturii, prin care Dumnezeu cel întrupat lucrează la adâncirea şi lărgirea acestei transpa-

renţe, până la desăvârşirea ei prin înviere. Oamenii nu sunt repetiţia simplă a unor indivizi uniformi. Libertatea la care sunt chemaţi, uzul contingent sau mereu variat de natură pe care-l fac într-o libertate continuă, impune originalitatea ireductibilă a fiecărui om. Numai astfel opera de spiritualizare a naturii se realizează în mod amplu prin alte şi alte persoane, variate în contribuţia lor, şi prin Dumnezeu, Care-Şi variază ajutorul Său la această operă potrivit cu specificul fiecărei persoane şi cu etapa la care s-a ajuns în această operă.

2. Omul, creat printr-un act special al lui Dumnezeu

Omul, după învăţătura creştină, e adus la existenţă de la început ca spirit întrupat, sau ca o unitate constituită din suflet şi trup, printr-un act creator special al lui Dumnezeu. Pentru aceasta trebuia să existe lumea ca natură, dar omul nu e opera naturii, deşi e legat de ea.

Facerea nu spune că Dumnezeu a alcătuit întâi trupul şi apoi a suflat suflare de viaţă în nările lui, ci numai că "l-a făcut luând ţărână din pământ şi a suflat în nările lui suflare de viaţă şi s-a făcut omul cu suflet viu" (Fac. 2, 7). Nu se menţionează nici o succesiune temporală în crearea lui Adam. Omul ca fiinţă specială este creat în mod simultan în întregimea sa. Prin menţionarea caracterului bifurcat al actului de creare a omului, Geneza vrea să spună numai că omul e constituit din două componente: din trup şi suflet, şi că trupul e din materia generală, iar sufletul are o înrudire specială cu Dumnezeu. "Omul este înrudit cu Dumnezeu", spune Sfântul Grigorie de Nyssa[37]. Iar Sfântul Macarie Egipteanul declară: "Între Dumnezeu şi om există cea mai mare înrudire"[38].

37. *Cuvântarea catehetică cea mare*, 5, P. G. 45, col. 21 C D.
38. *Omilia 45, 5*, P.G. 34.

Dar Facerea precizează că actul de creare a omului e un act special şi în partea lui referitoare la trup. Omul e pe de o parte ființă deosebită de natură, pe de alta, o ființă unitară şi compusă în acelaşi timp. Tot aşa, actul de creare a lui e un act deosebit de crearea naturii. El e unitar şi bifurcat în acelaşi timp. Actul de creare a omului se deosebeşte de actul de creare a naturii chiar şi în componenta lui referitoare la trup. Dumnezeu a făcut trupul "luând țărână din pământ", deci n-a poruncit simplu pământului să-l producă, dându-i putere în scopul acesta. Prin aceasta a deosebit trupul de restul naturii, mai mult decât se deosebesc trupurile diferitelor animale, de natură. A făcut trupul pentru sufletul înrudit în mod special cu Dumnezeu.

Omul însă, ca ființă reală "vie", vine în mod esențial la existență prin suflarea lui Dumnezeu în nările lui. Prin faptul că omul e creat nu numai din țărână, ci şi prin suflarea lui Dumnezeu în trupul făcut din această țărână, se face vădit că el are o poziție specială nu numai față de natura din care e luat trupul lui, ci şi în raport cu Dumnezeu. Cum se ia din făină o parte şi se pune aluat în ea, apoi se amestecă în toată făina, aşa e format omul dintr-o parte a naturii în care s-a introdus sufletul, ca apoi să dospească toată natura cu care rămâne în legătură, sau să mijlocească pentru întreaga natură Duhul lui Dumnezeu, sau să fie preotul întregului cosmos. Sfântul Grigorie de Nazianz spune: "În calitate de pământ, sunt legat de viața de jos; dar fiind şi o părticică dumnezeiască, eu port în mine dorința vieții viitoare"[39]. Omul va urca prin această relație specială a sufletului cu Dumnezeu la viața viitoare împreună cu trupul său şi cu pământul cu care stă în legătură.

a. **Chipul lui Dumnezeu, ca înrudire şi relație specială a omului cu Dumnezeu.** În relația aceasta conştientă şi voluntară a ființei noastre cu Dumnezeu, datorită sufletului

39. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Poemata dogmatica*, VIII, P. G. 37, col. 452.

înrudit cu Dumnezeu, stă chipul lui Dumnezeu în om. Omul e după chipul lui Dumnezeu, pentru că, având un suflet înrudit cu Dumnezeu, tinde spre Dumnezeu, sau se află într-o relaţie vie cu Dumnezeu. Iar prin această relaţie menţine neslăbită înrudirea cu Dumnezeu. Chiar un chip biologic se menţine în înrudirea cu modelul său numai dacă-i vine de la model o putere continuă, sau dacă e între el şi model o comuniune continuă. Fenomenul acesta îl observăm şi între oameni. O relaţie convergentă frecventă face doi sau mai mulţi oameni să semene între ei. Dar dacă între un chip biologic şi modelul lui sau între doi sau mai mulţi oameni n-ar fi o înrudire, n-ar putea fi vorba nici de o relaţie care să arate şi să menţină pe unul ca chip al celuilalt. Astfel omul se menţine ca chip neslăbit al lui Dumnezeu numai dacă, pe baza unei înrudiri, se menţine între el şi Dumnezeu o relaţie vie, o comuniune continuă, în care e activ nu numai Dumnezeu, ci şi omul.

Deci fiinţa noastră se arată şi se menţine ca chip al lui Dumnezeu prin relaţia vie, iar această relaţie e posibilă pentru că Dumnezeu l-a făcut pe om de la început înrudit cu Sine şi deci capabil de relaţia cu Sine. Mai bine zis l-a pus de la început în relaţie conştientă şi liberă cu Sine, chiar prin insuflarea sufletului viu (vezi 1 Cor. 15, 45, unde omul e numit "suflet viu", pentru a se accentua unitatea lui). Căci Sfinţii Părinţi spun că prin această suflare Dumnezeu a sădit în om nu numai sufletul înţelegător înrudit cu Dumnezeu, ci şi harul Său, ca manifestare a relaţiei Sale cu omul, care provoacă în om răspunsul său la actul întemeietor de relaţie al lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie Palama spune: "Au văzut atunci ochii îngerilor sufletul omenesc, unit cu simţire şi cu trup, ca pe un alt dumnezeu, nefăcut numai pe pământ minte şi trup pentru bunătatea dumnezeiască, ci pentru prisosinţa acesteia, şi configurat după harul lui Dumnezeu (κατὰ θείαν χάριν μεμορφώμενον), ca să fie acelaşi trup, minte şi duh şi să fie sufletul său după

chipul şi asemănarea dumnezeiască, ca o fiinţă deplin unitară din minte, din raţiune şi din duh"[40]. Fiinţa noastră e înrudită cu Dumnezeu prin duhul primit, dar primeşte duhul pentru că e capabilă de el, pentru că e capabilă de relaţia conştientă cu Dumnezeu.

Chipul e văzut aici într-o participare la Sfânta Treime şi, tocmai prin aceasta, ca ţinând de sufletul mintal şi raţional al omului, şi harul, ca energie necreată a Duhului Sfânt, sau ca comuniune activă cu Dumnezeu. De altfel, însuşi "sufletul viu", insuflat omului, este văzut de Sfântul Grigorie Palama ca veşnic viu, nemuritor şi înzestrat cu harul dumnezeiesc. «Ce i-a insuflat? Suflarea vieţii. Căci s-a făcut primul om spre suflet viu. Dar ce înseamnă viu? Veşnic viu, nemuritor, adică raţional (cuvântător). Căci nemuritorul este raţional. Şi nu numai aceasta, ci înzestrat cu harul dumnezeiesc. Căci aşa este cu adevărat viu sufletul. Iar aceasta este identic cu "după chipul", iar, de voieşti, şi după asemănare»[41]. Raţiunea are tendinţa să continue în veci a cunoaşte, iar cuvântul are tendinţa să vorbească în veci.

40. *Despre purcederea Sfântului Duh* (în lb. greacă), ed. Hristou, vol. I, p. 85. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 113, spune, ţinând seama de acest cuvânt al lui Palama: "Suflarea divină indică un mod de creaţie, în virtutea căruia spiritul uman e intim legat de har". S-ar putea înţelege aceasta chiar ca o legătură indisolubilă între sufletul nostru şi puterea lui Dumnezeu, Care-i dă posibilitatea să subziste după chipul Lui, şi în acest sens chipul continuă să existe chiar în omul căzut, printr-o energie necreată, mai mult ca o relaţie şi ca un dialog ontologic decât ca o relaţie şi ca un dialog de cunoaştere şi de iubire faţă de Dumnezeu. În acest sens poate fi înţeleasă, ca o nouă interpretare dată de Lossky suflării lui Dumnezeu, şi expresia Sfântului Grigorie de Nazianz, că suntem "părticele ale lui Dumnezeu". "Aceasta înseamnă că harul necreat e implicat în actul creator însuşi şi că sufletul primeşte în acelaşi timp viaţa şi harul, căci harul este suflarea lui Dumnezeu, "raza de dumnezeire", prezenţa de viaţă făcătoare a Duhului Sfânt. Dacă omul devine viu când Dumnezeu îi insuflă viaţa, este pentru faptul că harul Duhului Sfânt este principiul adevărat al existenţei noastre" ("Théologie Dogmatique", în rev. *Messager...*, 1964, p. 225-226).

41. *Ibidem.*

Dar identificarea raţionalului cu nemurirea se va înţelege mai bine dacă vom considera că existenţa omului spre moarte este neraţională sau lipsită de sens, dar şi dacă vom privi raţionalul ca cuvântător. Omul vorbeşte pentru că e agrăit de Dumnezeu, pentru că e pus prin vorbire în relaţie cu Dumnezeu; şi pentru că vorbeşte, mai bine zis pentru că răspunde, omul nu va termina niciodată să răspundă, pentru că Dumnezeu nu va termina niciodată să-i spună ceea ce este El şi să-i arate iubirea Lui, şi omul nu va termina niciodată să înţeleagă şi să vrea să înţeleagă şi mai mult şi să-şi exprime bucuria, recunoştinţa şi doxologia pentru ceea ce îi arată Dumnezeu.

Suflarea lui Dumnezeu sădeşte în om nu atât viaţa biologică, căci aceasta o au şi animalele, care nu primesc o insuflare de la Dumnezeu, ci viaţa înţelegerii şi a comuniunii cu Sine, adică viaţa spirituală. Cu cât e mai dezvoltată înţelegerea, cu atât e mai dezvoltată comuniunea şi viceversa. În aceasta e chipul în întregimea lui. Prin insuflarea lui Dumnezeu sufletul înţelegător şi liber e pus o dată pentru totdeauna în om, dar o dată cu el Dumnezeu intră şi în comuniune prin suflarea Sa cu sufletul sădit în om. Din sufletul insuflat şi din comuniunea începută prin Dumnezeu, care e una cu harul Lui, răsare comuniunea omului cu El. De aceea în Răsărit s-a pus totdeauna în strânsă legătură harul cu natura omului, în special cu sufletul lui. Chiar după cădere omul, rămânând cu suflet, rămâne cu un oarecare har al lui Dumnezeu, sau într-o anumită aspiraţie spre Dumnezeu şi deci într-o relaţie cu El.

Dumnezeu insuflă în organismul biologic suportul spiritual al sufletului căruia i se adresează chemarea Sa şi în acelaşi timp îi dă capacitatea să răspundă. Dumnezeu suflând în om începe să vorbească cu omul, sau îi dă încredinţarea că Dumnezeu îi vorbeşte şi el trebuie să răspundă. O dată cu sufletul îi dă conştiinţa că Dumnezeu îi vorbeşte şi că el trebuie să răspundă. Prin suflarea lui Dumnezeu,

apare în om un *tu* al lui Dumnezeu, care e "chipul lui Dumnezeu", căci acest *tu* poate să spună şi el *eu* şi-I poate spune şi el lui Dumnezeu *Tu*. Dumnezeu Îşi dă din nimic un partener al dialogului, dar într-un organism biologic. Suflarea spirituală a lui Dumnezeu produce o suflare spirituală ontologică a omului, sufletul spiritual înrădăcinat în organismul biologic, în dialog conştient cu Dumnezeu şi cu semenii.

Iar acest dialog e menit să dureze continuu. Prin păcat comuniunea clară se întunecă, dar întrucât sufletul raţional rămâne în om, rămâne şi o anumită relaţie cu Dumnezeu, chiar dacă Dumnezeu nu mai e cunoscut ca Persoană, ci numai ca adevăr şi bine impersonal ce ţâşnesc din faţa acoperită a Lui.

Fiinţa noastră, în calitatea sa de chip al lui Dumnezeu, rămâne permanent participantă la divin, la lumina dumnezeiască, chiar dacă nu o mai vede destul de clar. După Sfântul Grigorie de Nazianz noi suntem "din neamul lui Dumnezeu", urmând în aceasta Sfântului Apostol Pavel (Fapte 17, 29). Sfântul Maxim declară că noi suntem "părticică" a lui Dumnezeu. Dar participarea aceasta nu e numai un fapt dat, ci şi unul ce se cere dezvoltat. Sfântul Maxim explică aceasta în sensul că noi avem ca principiu şi cauză Raţiunea divină sau Cuvântul lui Dumnezeu, având să sporim prin lucrarea noastră în apropierea de Dumnezeu[42]. Sfântul Grigorie de Nyssa leagă participarea de înrudire spunând: "E ceva care înrudeşte pe om cu Dumnezeu. Căci pentru a participa la Dumnezeu este indispensabil să posede în fiinţa sa ceva ce corespunde Celui participat"[43]. Iar patriarhul Calist leagă de participare şi de înrudire dialogul în iubire, spunând că lui Dumnezeu ca iubitor Îi corespunde din partea omului: "Iubesc, deci sunt om". Amândoi iubesc şi vor să fie iubiţi[44].

42. *Ambigua*, P. G. 91, col. 1077 D.
43. P. G. 45, col. 21 C.
44. P. G. 147, col. 860 A.-B.

Omul a fost cinstit prin însuşi actul creaţiei sale cu calitate de chip al lui Dumnezeu, întrucât prin ea i s-a sădit înrudirea şi relaţia lui cu Dumnezeu. Dar această calitate se menţine şi se dezvoltă prin relaţia continuă cu Dumnezeu de care omul e capabil şi după care se cere prin sufletul său. Chipul e un "dar" şi o "misiune" *(Gabe und Aufgabe)*, cum spune Vîşeslavţev[45].

b. **Omul ca chip al lui Dumnezeu tinde spre absolut, care e persoană.** În calitate de chip, omul întreg tinde spre modelul său, spre Dumnezeu. Tot Vîşeslavţev spune: "Fără legătura cu Dumnezeu, omul nu poate fi cugetat. Raportarea la absolut ţine de fiinţa lui. Omul e înrădăcinat şi ancorat în absolut"[46]. Alternarea ce o face teologul amintit între Dumnezeu şi absolut e necesară. Omul tinde spre Dumnezeu întrucât Dumnezeu e absolut, şi tinde spre absolut întrucât absolutul e Dumnezeu personal.

Un absolut impersonal nici nu e absolut cu adevărat. Iar un Dumnezeu personal care n-ar fi absolut n-ar putea fi sursa deplin şi etern satisfăcătoare a omului, n-ar asigura existenţa lui eternă şi plenară într-o comuniune desăvârşită. Şi aceasta o cere omul, aceasta e dorinţa lui, pe care n-o poate nesocoti şi înăbuşi. Omul nu se poate mulţumi să rămână închis în relaţii cu realităţi finite. El are nevoie de relaţie cu realitatea infinită în care se include în acelaşi timp noutatea continuă, care nu se identifică numai cu interesul mereu nou al omului, ci şi cu interesul mereu nou al acelei Persoane inepuizabile, faţă de el. Numai în această iubire infinită se poate odihni omul. "Inquietum est cor meum donec requiescat in Te", a spus Fericitul Augustin.

Raţiunea şi inima noastră se cer după comuniunea cu Persoana capabilă de o relaţie infinită, ca să-şi explice deplin sensul existenţei şi să-şi umple fiinţa de bucuria neîn-

45. "Das Ebenbild Gottes in dem Sündenfall", în vol. *Kirche, Staat und Mensch, russisch-orthodoxe Studien*, Genf, 1937, p. 310-311.
46. *Op. cit.*, p. 312.

cetată şi fără lipsuri. Pe ea o intuieşte mintea ca sens suprem al vieţii. De aceea Părinţii văd chipul lui Dumnezeu manifestându-se în toate funcţiunile şi mişcările sufletului, sau mai bine zis ale fiinţei omeneşti. Toate se împărtăşesc de chipul lui Dumnezeu, de capacitatea relaţiei cu Dumnezeu şi de aspiraţia după comuniunea cu El. Astfel, cum spune Lossky, "caracterul de chip al lui Dumnezeu se atribuie când demnităţii împărăteşti a omului, superiorităţii lui în cosmosul sensibil, când e văzut în natura lui spirituală, în suflet, sau mai bine zis în puterea principală conducătoare a fiinţei lui (ἡγεμονικόν), în minte, în facultăţile superioare, ca înţelegerea, raţiunea sau libertatea proprie omului, în facultatea de a se autodetermina (αὐτεξούσιον), în virtutea căreia omul e principiul propriilor sale acte; uneori chipul lui Dumnezeu e asimilat unei calităţi a sufletului, simplităţii, nemuririi, sau identificat cu facultatea de a cunoaşte pe Dumnezeu, de a participa la Dumnezeu"[46a]. Alteori e văzut în locuirea Sfântului Duh în suflet şi alteori, ca în "Omiliile duhovniceşti", atribuite lui Macarie Egipteanul, chipul lui Dumnezeu se prezintă sub un dublu aspect: "întâi, el e libertatea formală a omului, liberul arbitru, sau facultatea de a alege, care nu poate fi distrusă de păcat; pe de altă parte el e "chipul ceresc", conţinutul pozitiv al chipului, care este comuniunea cu Dumnezeu, în virtutea căruia fiinţa umană înainte de păcat era îmbrăcată cu Cuvântul şi cu Duhul Sfânt"[47]. În sfârşit, ca la Sfântul Irineu, Sfântul Grigorie de Nyssa şi Sfântul Grigorie Palama, nu numai sufletul, ci şi trupul omenesc participă la chip, e creat după chipul lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie Palama referă calitatea de chip şi la trup, întrucât identifică chipul cu omul întreg, iar omul e constituit din trup şi suflet. "Numele de om nu se aplică sufletului sau trupului în mod separat, ci la

46a. Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise orientale*, p. 111.

47. *Omilii duhovniceşti*, XXII, 6, 7 etc., P. G. 34, col. 557.

amândouă împreună, căci împreună au fost create după chipul lui Dumnezeu"[48]. Adică nici o componentă a omului nu are calitatea de chip în mod separat, ci numai întrucât omul întreg se manifestă prin fiecare parte și funcțiune.

Paul Evdokimov declară la rândul său: "Parcurgând câmpul imens al gândirii patristice, infinit de bogată și nuanțată, se câștigă impresia că ea evită orice sistematizare pentru a salva întreaga ei suplețe uimitoare. Ea îngăduie totuși să se tragă câteva concluzii fundamentale. Înainte de toate trebuie înlăturată orice concepție substanțialistă despre chip. Acesta nu e așezat în noi ca o parte a ființei noastre, ci *totalitatea* ființei umane e creată, sculptată "după chipul". Prima expresie a chipului constă în structura ierarhică a "omului", cu viața spirituală în centru. Chipul este această centralitate, acest primat al vieții spirituale, animată de aspirația funciară spre absolut. Este elanul dinamic al întregii noastre ființe spre arhetipul ei divin (Origen), este aspirația irezistibilă a spiritului nostru spre Dumnezeu (Sfântul Vasile) ca persoană infinită, este erosul uman întins spre erosul divin (Sfântul Grigorie Palama), care îi vine în întâmpinare cu infinitatea Sa, susținând și în spiritul uman tensiunea spre infinit. Pe scurt, este setea inepuizabilă, intimitatea dorului de Dumnezeu, cum se exprimă atât de minunat Sfântul Grigorie de Nazianz: "Pentru Tine trăiesc, vorbesc și cânt" (P.G. 37, col. 1327). În rezumat, fiecare facultate a spiritului uman reflectă chipul, dar acesta este în mod esențial întregul uman centrat pe spiritual, al cărui caracter propriu este să se depășească pentru a se arunca în oceanul infinit al Dumnezeirii, ca să găsească acolo alinarea nostalgiei sale. Aceasta e tensiunea icoanei spre original, a chipului spre "obârșia" sa (ἀρχή)"[49].

Sporirea infinită în comuniunea cu Dumnezeu este sporirea infinită în cunoașterea Lui și în participarea la El. Dacă

48. *Prosopopœiae*, P. G. 150, col. 1361.
49. *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1959, p. 82-83.

în viaţa pământească această sporire se mişcă de la o treaptă la alta, întrucât pe fiecare se presimte infinitatea lui Dumnezeu, dar nu se gustă, în viaţa viitoare omul care a crezut se va scufunda cu cunoaşterea şi trăirea în infinitatea divină în aşa fel, încât nu va mai trece de la o treaptă la alta, ci se va odihni veşnic în această infinitate. Sfântul Maxim a insistat pe larg asupra acestei odihne care va încununa mişcarea omului din viaţa pământească[50].

Însă trebuie mereu precizat că oceanul acestei infinităţi nu are caracter impersonal. De aceea Sfântul Maxim afirmă că Dumnezeu cel personal, la sânul Căruia se va odihni făptura, e mai presus de orice infinitate. În felul acesta "odihna" eternă a omului îşi va păstra pururea caracterul de comuniune. În comuniunea cu Dumnezeu cel personal e mai multă infinitate şi bucurie decât în orice scufundare în vreun ocean al infinităţii, căci e odihnă în iubirea Persoanei infinite. O scufundare într-un ocean impersonal ar însemna o contopire a persoanei umane în el. "Căci infinitatea e în jurul lui Dumnezeu, dar nu e Dumnezeu, Care e mai presus de ea în mod incomparabil"[51]. Infinitatea iradiază din Dumnezeu, dar El e mai presus de ea. Ea este în El, dar El e subiectul ei, care dă incomparabil mai multă bucurie decât o infinitate impersonală.

c. **Chipul tinde spre asemănarea cu Dumnezeu sau spre îndumnezeire.** Unirea aceasta maximă cu Dumnezeu, imprimarea omului de plinătatea lui Dumnezeu, fără contopirea cu El, este îndumnezeirea omului. În vederea ei e dat chipul lui Dumnezeu în om, ca aspiraţie a acestuia spre modelul său absolut. Şi în ea îşi află chipul împlinirea sa, ca asemănare maximală cu Dumnezeu. În chip e implicată ca o poruncă dumnezeiască tensiunea omului spre îndumnezeire. "Omul este o creatură care a primit porunca să de-

50. *Ambigua*, P. G. 91, col. 1031-1418.
51. *Ibidem*, col. 1220 C.

vină dumnezeu", spune Sfântul Grigorie de Nazianz[52], împreună cu Sfântul Vasile cel Mare[53]. "Chipul implică destinaţia omului spre îndumnezeire"[54], setea de infinitate, ca relaţie bilaterală.

Asemănarea însă e nu numai starea finală de îndumnezeire, ci întreg drumul de dezvoltare a chipului, prin voinţa omului stimulată şi ajutată de harul lui Dumnezeu. De aceea Părinţii, de la cei dintâi şi până la Sfântul Grigorie Palama, au accentuat faptul că "chipul" se dezvoltă în "asemănare" îndeosebi prin virtuţi, care sunt în special opera voinţei, ajutată de har.

Sfântul Ioan Damaschin spune: "După chipul" înseamnă aşadar mintea şi libertatea, iar "după asemănarea" – asemănarea în virtute pe cât e cu putinţă"[55].

Prin această deosebire între chip şi asemănare înţelegem declaraţia unor Sfinţi Părinţi că chipul s-a păstrat în om, deşi n-a păşit pe calea asemănării. Căci deşi omul după cădere a mai păstrat o anumită aspiraţie spre bine şi o anumită capacitate de a-l face, ca şi o aspiraţie după adevăr şi o cunoaştere a unei frânturi din el, totuşi Părinţii nu spun că omul s-a menţinut prin aceasta în mişcarea asemănării. Ba într-o anumită privinţă chiar chipul s-a slăbit, neactivându-se deplin în lucrarea de asemănare. Un chip deplin este un chip ce se actualizează în mişcarea de asemănare. Un chip ce nu se activează e oarecum un chip slăbit, dar niciodată deplin pierdut. De aceea se spune că Hristos a restabilit chipul, sau a aflat chipul pierdut. Dar nu se spune că l-a creat din nou.

Chipul ca tendinţă spre Dumnezeu s-a amestecat cu o tendinţă contrară; mai bine zis s-a păstrat ca tendinţă spre absolut, dar absolutul şi-a acoperit pentru om faţa perso-

52. Sfântul Grigorie de Nazianz, *In laudem Basilii*, Or. 43, 48.
53. P. G. 26, col. 560 A.
54. P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 80.
55. *De fide orthodoxa*, libr. II, cap. 12, P. G. 94, col. 920.

nală şi ca urmare chipul omului şi-a pierdut luminozitatea, claritatea; trăsăturile lui au rămas, dar s-au strâmbat în parte, cum se menţin într-o caricatură trăsăturile unei feţe, dar strâmbate. Structurile naturii umane rămân esenţial aceleaşi, dar ele se activează în mod contrar firii.

Sfântul Grigorie Palama, după ce afirmă o dată că n-am pierdut chipul, ci numai asemănarea, continuă: "Nerefuzând relaţia cu cele rele, (Adam) introduce urâţenia necinstitoare în chipul lui Dumnezeu"; şi: "cel ce iubeşte nedreptatea urăşte sufletul său şi sfârtecă şi corupe chipul lui Dumnezeu (τὸ κατ᾽εἰκόνα διασπῶν καὶ ἀχρειῶν) şi cade într-o patimă apropiată celor stăpâniţi de furie, care îşi sfâşie trupurile lor în mod conştient"[56].

Numai în acest sens socotim că s-ar putea accepta ceea ce spune Paul Evdokimov, că un chip fără asemănare e un chip redus la pasivitate: "Tradiţia patristică este foarte fermă: după cădere, chipul în realitatea sa proprie rămâne neschimbat, dar în acţiunea sa este redus la o tăcere ontologică"[57]. Credem că chipul e redus la pasivitatea activării potenţelor sale pe calea cea dreaptă. Dar el şi când se activează o face într-un mod alterat; el se frământă trecând de la un lucru finit la altul, căutând dar negăsind mulţumirea şi odihna. De aceea e posibil ca chipul rămas cu potenţele sale să fie readus la o activare dreaptă a lor.

d. **Dezvoltarea chipului în asemănare, prin comuniune.** Cineva care răspunde negativ apelului altuia şi care nu vede indefinitul altuia, şi-a păstrat capacitatea şi necesitatea de a răspunde, dar răspunde contrar naturii sale, care rămâne în inima dialogului atunci când e un răspuns dat celuilalt văzut în indefinitul lui. De aceea e uşor ca omul să fie readus la răspunsul pozitiv. Sau omul egoist se menţine şi el într-o preocupare de alţii, pentru că îşi defineşte preocupările de sine în opoziţie cu alţii, cu o pasiune de a se

56. *Capita physica...,* 39-40, Filoc. greacă, ed. II, vol. II, p. 316.
57. *Op. cit.,* p. 88.

afirma pe sine în raport cu alţii. Dar se preocupă de alţii referindu-i la sine, socotindu-se pe sine singurul absolut. În felul acesta uită de adevăratul absolut sau îl socoteşte impersonal, deci apt de a-l anexa sieşi. Dar în esenţă, el nu poate ieşi din legătura ontologică spirituală cu alţii. Astfel e uşor de a-l readuce la preocuparea pozitivă faţă de alţii.

Apoi preocuparea negativă faţă de alţii, sau răspunsul negativ la necesităţile altora nu rămân nestrăpunse de ţâşnirile unor porniri de preocupare pozitivă sau de răspuns pozitiv. Iar absolutul la care gândeşte adeseori şi spre care aspiră nu rămâne neîntrerupt un absolut lipsit de o faţă personală, lipsit de caracterul adevăratului absolut pentru el, care să dea un fundament pornirii de a răspunde cu elan pozitiv semenilor săi. De altfel, însuşi Paul Evdokimov interpretează declaraţia sa despre chipul rămas intact, dar pasiv, în acest sens, adăugând că "chipul a fost făcut astfel ineficace prin distrugerea oricărei capacităţi de asemănare". Această capacitate ţine de "chip" şi, o dată ce ea a fost distrusă, "chipul" însuşi a slăbit. Iar la notă, Evdokimov adaugă: "Iată de ce, pierzând asemănarea, omul a alterat chipul", şi citează pe Sfântul Ioan Damaschin[58].

Sfântul Grigorie Palama declară că chipul a rămas, dar am pierdut stabilitatea lui, care este una cu asemănarea[59]. Dar un chip e deplin când se manifestă statornic ca chip, sau se activează în asemănare. Un chip fără asemănare nu se face vădit în mod integral ca chip, ci în mod alterat. Paradoxul stă în faptul că el e chip, şi totuşi nu se poate manifesta statornic ca chip, nu se poate arăta ca un chip clar, ci se introduce în el o anumită ambiguitate sau duplicitate.

Am menţionat că unirea maximală cu Dumnezeu, spre Care urcăm prin virtute, nu poate însemna scufundare în oceanul unei infinităţi impersonale. Aceasta n-ar mai putea

58. *Op. cit.*, p. 84-85.
59. Cap. 44, P. G. 150, col. 1148 B.

însemna un om îndumnezeit prin har, dar deosebit de Dumnezeu după fiinţă, ci o singură şi indistinctă divinitate.

În cazul acesta, starea de îndumnezeire finală n-ar mai fi o stare de comuniune maximă, nici drumul spre ea, un efort spre comuniune, care ascute sentimentul de partener responsabil în comuniune şi întăreşte libertatea faţă de pasiunile depersonalizate sau egocentrice. În cazul unei scufundări în oceanul monoton şi mort al infinităţii impersonale, drumul omului ar trebui să fie o pregătire spre această stingere finală a conştiinţei personale, fie prin scufundarea treptată într-un eu pustiit de toate relaţiile, în sensul platonic-origenist, sau nirvanic, fie prin autoantrenarea în vârtejul ameţitor al pasiunilor, în care omul uită şi de acel eu ieşit din comuniune, sau se socoteşte purtat pe valurile tumultuoase ale unei mări de senzaţii comune, dar în afara comuniunii personale.

Comuniunea adevărată se dezvoltă printr-o atenţie îndreptată spre ceilalţi oameni şi spre lumea ca operă a lui Dumnezeu, asociată cu o frânare a pasiunilor ca porniri nesfârşite spre finit, cu o cultivare a virtuţilor care culminează în iubirea de persoane, de Dumnezeu ca persoană, deci ca absolut adevărat. Aceasta deschide drumul spre contemplarea, în acelaşi timp sobră şi ameţitoare, a profunzimii semenilor şi a sensurilor lumii, care e potenţial infinită, pentru că semenii şi sensurile lumii îşi au, prin raţiunile lor în curs de revelare treptată şi nesfârşită, rădăcinile comune în infinitatea şi în dragostea nemărginită a lui Dumnezeu cel în Treime. Raţiunea trează şi elanul autodepăşirii iubitoare se unesc într-o unică metodă în realizarea urcuşului uman, pentru că raţiunea distinge nu numai infinitul, de finit, ci şi drumul luminos în infinitate, de drumul întunecos şi plin de pasiuni înrobitoare.

e. **Chipul lui Dumnezeu în noi: misterul negrăit al fiinţei noastre, trăit în comuniune şi legat de Sfânta Treime.** După Evdokimov, în chipul nostru vedem "reproducerea misteru-

lui trinitar negrăit, până la nivelul profunzimii unde omul devine o enigmă pentru sine însuşi". "Căci e mai uşor să cunoşti cerul decât pe tine însuţi"[60].

Vîşeslavţev vorbeşte de un apofatism antropologic, care e un chip al apofatismului divin. Precum din Dumnezeu cunoaştem numai energiile Lui necreate, aşa şi din om cunoaştem numai energiile umane. "Precum există o teologie negativă, care îndreaptă spre misterul Dumnezeirii, aşa există şi o antropologie negativă care îndreaptă spre misterul omului"[61].

Dar acest mister îl trăim ca persoană, ca subiect. Şi misterul persoanei noastre, ca izvor de nebănuite stări, simţiri şi gânduri, îl trăim în mod viu şi actualizat în relaţia cu misterul persoanei semenilor noştri şi o dată cu el. Misterul sau chipul dumnezeiesc al persoanei noastre şi al celorlalte persoane se dezvăluie şi se actualizează în comuniune. În comuniunea cu semenii se dezvăluie cel mai mult însă şi misterul prezenţei divine interpersonale. Căci numai din iubirea între Persoanele divine iradiază forţa iubirii noastre interpersonale. Comuniunea interpersonală e un chip al comuniunii treimice şi o participare la ea. Deci chipul dumnezeiesc în om e un chip al Treimii şi el se arată în comuniunea umană. Sfântul Grigorie de Nyssa a spus că "nu într-o parte a naturii se află chipul, nici într-un membru al ei se găseşte harul, ci natura în totalitatea ei este chipul lui Dumnezeu"[62].

Comentând acest loc, J. Daniélou zice: "Acest nou aspect al lui εἰκών va determina şi el un aspect al teologiei spirituale. Dacă chipul nu e decât în comunitate, viaţa spirituală va trebui să fie pe de o parte trăită în comunitate, pe de alta să fie orientată spre o mai desăvârşită realizare

60. *Op. cit.*, p. 80, şi Sfântul Grigorie de Nyssa, *De opificio hominis*, P. G. 44, col. 257 C.
61. *Op. cit.*, p. 334.
62. *Op. cit.*, P. G., 44, col. 185 C.

a umanității... În sfârșit, ea e orientată spre acea realizare perfectă a chipului prin unirea tuturor făpturilor în Hristos, care este perspectiva fundamentală a gândirii lui Grigorie... Când iubirea desăvârșită va fi alungat afară frica, atunci tot ce va fi mântuit se va găsi formând o unitate și toți vor fi unul în altul, în Porumbița desăvârșită"[63].

Iar Ciprian Kern, comentând pe Sfântul Grigorie Palama, spune: "În alt înțeles, asemănarea cu Dumnezeu nu e numai chipul unei persoane din Sfânta Treime, ci a întregii Treimi de viață începătoare. Omul în felul acesta reflectă în sine, în structura și viața sa spirituală, viața intertreimică a Dumnezeirii. Aceasta au învățat-o Sfinții Grigorie de Nyssa și Chiril din Alexandria, Fericitul Teodoret, Vasile de Seleucia, Atanasie Sinaitul, Ioan Damaschin, Fotie"[64].

Poate că e semnificativ pentru caracterul comunitar al chipului, pentru dezvoltarea comună a lui, faptul că în Facerea se vorbește de chip în legătură cu crearea omului ca pereche: "Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe el, bărbat și femeie i-a făcut" (Fac. 1, 27). Iar pentru legătura caracterului comunitar al chipului cu Sfânta Treime e semnificativ poate faptul că, imediat înainte de aceasta, Facerea prezintă pe Dumnezeu vorbind la plural în hotărârea de a crea pe om după chipul dumnezeiesc: "Și a zis Dumnezeu: să facem om după chipul și după asemănarea Noastră" (Fac. 1, 26).

Desigur că înainte de păcat iubirea între bărbat și femeie nu era încărcată de pasiunea violentă care are ceva din stihia naturii nepersonalizate și nespiritualizate. Toate structurile umane au fost coborâte prin păcat. Vl. Lossky, amintind cuvintele: "Și Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său; bărbat și femeie i-a făcut pe ei", le comentează zicând:

63. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 278. Comentariu la locul din Sf. Grigorie de Nyssa, P. G. 44, col. 1316-1321.

64. *Antropologia Sv. Grigorii Palamî* (rus.), Paris, Ymca-Press, 1959, p. 455.

"Astfel misterul singularului şi pluralului în om reflectă misterul singularului şi pluralului în Dumnezeu; aşa cum principiul personal în Dumnezeu cere ca natura cea una să se exprime în diversitatea persoanelor, la fel în omul creat după chipul lui Dumnezeu. Natura umană nu poate exista în posesiunea unei monade; ea cere nu singurătatea, ci comuniunea, sau diversitatea cea bună a iubirii". Apoi zice: «Dar acest "eros" paradisiac va fi fost diferit de sexualitatea noastră căzută şi devorantă... Căderea a schimbat chiar sensurile cuvintelor. Sexualitatea, această "multiplicare" pe care Dumnezeu o porunceşte şi o binecuvintează, apare în universul nostru iremediabil legată de separare şi de moarte. Condiţia umană a cunoscut până în realitatea ei biologică o mutaţie. Iubirea umană n-ar fi imprimată de o astfel de nostalgie paradisiacă dacă n-ar fi subzistat în ea în chip dureros amintirea unei condiţii primare, în care celălalt şi lumea erau cunoscuţi interior, în care deci moartea nu exista"[65].

În deosebirea ca bărbat şi femeie umanitatea are ca fapt pozitiv o completare mai importantă şi deci şi prilejul unei îmbogăţiri spirituale mai accentuate. E ceea ce depăşeşte violenţa plăcerii sexuale, în care sensibilitatea materială a căpătat o forţă atât de copleşitoare, şi durează dincolo de ea. Iubirea, care se poate dezvolta pe baza completării spirituale dintre bărbat şi femeie, depăşeşte mărimea plăcerii sexuale şi se poate spune că ea se poate adânci mai mult şi e mai durabilă când nu există preocuparea de această plăcere. Dar oamenii trebuiau să se înmulţească pentru interminabila îmbogăţire ce o prilejuieşte fiecăruia, şi umanităţii în general, mulţimea de relaţii variate între un număr indefinit de persoane unice în originalitatea lor. Pe lângă aceea, relaţia cu fiecare persoană pune omului probleme mereu noi de rezolvat; relaţia cu semenii creează

65. "Théologie Dogmatique", în *Messager...*, nr. 48, p. 224, p. 355.

situaţii sociale mereu noi, probleme noi în raporturile cu natura. Natura umană nu se poate îmbogăţi, nu poate ajunge la desăvârşire dacă nu subzistă în ipostasuri variate. Progresul nesfârşit îl realizează natura umană, atât în cunoaştere, cât şi în responsabilitate, în relaţiile nesfârşit de variate între multele ipostasuri ale acestei naturi.

f. **Persoanele, natura lor comună şi baza lor în Sfânta Treime.** Dacă spre comuniunea fără sfârşit cu Dumnezeu şi spre creşterea spirituală în El ne atrage numai participarea misterioasă a chipului din noi la modelul său şi funcţiile active ale energiilor dumnezeieşti, spre comuniunea fără sfârşit cu semenii noştri în Dumnezeu, fără de care nu putem spori nici în comuniunea cu Dumnezeu, ne atrage nu numai participarea comună la viaţa de comuniune a Treimii şi bogăţia energiilor care ne comunică tuturor acea viaţă de comuniune, ci şi natura noastră comună, sau faptul că aceeaşi natură subzistă în multe ipostasuri.

Vl. Lossky, făcând o serie de reflecţii asupra deosebirii între persoană şi natură, lasă să se înţeleagă într-o parte a lor existenţa unei opoziţii între persoană şi natură, atribuind persoanei opuse naturii intimitatea apofatică a "chipului", care e determinantă pentru individ. Dar când afirmă această opoziţie, înţelege prin natură, în sensul acesta inferior al cuvântului, natura împărţită între indivizi. Cel ce reuşeşte să devină ipostasul întregii naturi umane nu mai e individ, ci persoană. Astfel, pe de o parte, el spune că pe când individul reprezintă "un anumit amestec de persoană cu elemente care aparţin naturii comune, dimpotrivă, persoana desemnează ceea ce se distinge de natură". Pe aceeaşi linie el continuă: «Omul determinat de natura sa, activând în virtutea proprietăţilor sale naturale, a "caracterului" său, este cel mai puţin personal». Şi tot pe aceeaşi linie continuă: "Se încearcă o anumită dificultate faţă de dogma hristologică, ce vrea să vadă în voinţă o funcţie a naturii; ne este mai uşor să ne imaginăm persoana care

vrea, care se afirmă, care se impune prin voinţa sa. Pe lângă aceea, ideea de persoană implică libertate faţă de natură; persoana este liberă faţă de natura sa, nu e determinată de ea. Ipostasul uman nu se poate realiza decât în renunţarea la voinţa proprie, la ceea ce ne determină şi ne aserveşte unei necesităţi naturale. Individualul, afirmarea de sine în care persoana se confundă cu natura şi pierde libertatea sa adevărată, trebuie înfrânt". Dar după aceasta Lossky continuă în cel mai autentic spirit ortodox: "Ceea ce corespunde în noi chipului lui Dumnezeu nu e deci o parte a naturii noastre, ci persoana care cuprinde în ea natura... Ca persoană (şi nu ca individ), ipostasul nu împarte natura, dând loc la mai multe naturi particulare... Treimea nu e trei dumnezei, ci un singur Dumnezeu... Omul se prezintă sub un dublu aspect: ca natură individuală, el devine o parte a totului, unul din elementele constitutive ale universului; dar ca persoană, el nu e o parte: el conţine în sine totul. Natura e conţinutul persoanei, existenţa ei. O persoană care se închide ca individ, închizându-se în limitele naturii sale particulare, nu poate să se realizeze deplin; ea se sărăceşte. Numai renunţând la conţinutul său propriu, dându-l în mod liber, adică încetând să existe pentru sine însăşi, persoana se exprimă deplin în natura cea una pentru toţi. Renunţând la binele său particular, ea se dilată infinit şi se îmbogăţeşte prin tot ce aparţine tuturor. Persoana devine chip desăvârşit al lui Dumnezeu, dobândind asemănarea, care e desăvârşirea naturii comune tuturor oamenilor. Distincţia între persoană şi natură reproduce în umanitate ordinea vieţii divine exprimată prin dogma trinitară"[66].

Fiind întru totul de acord cu sensul pozitiv ce-l acordă Lossky în partea a doua a expunerii sale naturii umane, socotim că sensul negativ ce îl atribuie naturii în partea primă nu se referă la natura umană propriu-zisă, ci la o stare

66. *Op. cit.*, p. 116-119.

desfigurată a naturii. Sfântul Irineu spune că omul căzut nu mai e omul adevărat[67], adică nu mai are nici natura adevărată. O natură tăiată în indivizi nu mai păstrează trăsăturile depline şi autentice ale naturii, pentru că nu mai manifestă armonia în ea însăşi. Persoana a devenit individ nu pentru că s-a amestecat cu elementele naturii umane, ci pentru că nu cuprinde toată natura, pentru că vrea să ţină despărţită natura pe care o reprezintă, de natura întreagă.

Ideea de natură ca un element neliber e împrumutată fie de la natura fizic-biologică exterioară, fie de la natura căzută, în care factorul spiritual aparţinând şi el naturii umane nu se mai afirmă cu toată puterea lui, ceea ce aduce şi slăbirea omului ca persoană. Adâncimea persoanei e în fond adâncimea naturii care este păstrată neştirbită.

Foarte bine arată Lossky cum comuniunea între persoanele umane nu înseamnă o tendinţă a insului de a acapara natura tuturor, căci aceasta îi face pe aceia să-şi menţină bucăţile lor de natură, ci voinţa naturii de a fi a tuturor în comun, voinţa manifestată prin persoanele în care ea există în mod concret.

De fapt Sfinţii Părinţi nu fac în general nici o deosebire de conţinut între persoană şi natură. Persoana nu e decât natura în existenţa reală şi în starea normală toate persoanele cuprind în comun toată natura, dându-şi-o şi primind-o reciproc, ca în Sfânta Treime. Tocmai de aceea această stare, care e o stare ontologică şi de iubire în acelaşi timp, nu o pot realiza oamenii decât din puterea comuniunii de natură şi de iubire supremă a Sfintei Treimi, în comuniune culminantă, dacă nu de natură, desigur de har, sau de energie necreată şi de iubire, cu Sfânta Treime.

Totuşi trebuie să menţionăm că Sfântul Atanasie pune în relief un alt sens al naturii create, inclusiv al celei umane: ea este din neant şi când cade în păcat tinde iarăşi spre

67. *Adversus haereses*, 5, 6, P. G. 7, col. 1138 A-B.

neant[68]. Numai legătura cu Dumnezeu o menţine şi o promovează în viaţă. Se poate deci spune că natura umană are ca bază a subzistenţei ei pe Dumnezeu sau că ceea ce îl face pe om capabil să se menţină ca o persoană nemuritoare şi profundă este spiritul divin care întăreşte spiritul lui. În acest sens Lossky ar avea dreptate să spună că coborârea spre starea de natură necomunicativă coboară pe om de la nivelul de persoană şi de chip al lui Dumnezeu, iar realizând o comuniune desăvârşită, întrucât în aceasta se implică participarea la comuniunea cu Dumnezeu, omul se menţine şi progresează în calitate de persoană şi de chip.

Natura subzistă cu adevărat în mai multe ipostasuri şi se îmbogăţeşte la nesfârşit în relaţia completă între ele, după modelul şi din puterea comuniunii treimice. Ipostasul nu poate fi înţeles nici golit de natură, nici în afara relaţiei. Ipostasurile sunt natura în existenţa concretă şi în forma relaţiilor între ele, natura în dinamica relaţiilor interne ce se realizează în forma ei pluriipostatică. Ipostasul e un *eu* raportat la un *tu* de aceeaşi natură. Numai aşa experiază relaţii nesfârşite de cunoaştere şi de responsabilitate. Şi numai aşa există natura în mod real. Dar în forma de ipostas, natura umană realizează şi relaţia nesfârşită cu un *Tu* absolut. Ipostasul uman, ca natură umană real subzistentă, nu se poate dezvolta cu adevărat fără relaţia cu absolutul personal, fără responsabilitatea faţă de el.

g. **Omul ca chip special al Cuvântului, dezvoltat prin Duhul Lui.** Am privit până aici, ca model al chipului dumnezeiesc al omului, Sfânta Treime. Dar nu trebuie uitat că omul e văzut şi ca chip al Logosului divin, Care la rândul

68. "Prin natura sa, omul este muritor, pentru că este ieşit din nimic. Dacă ar fi păstrat prin contemplaţie asemănarea cu Cel Ce este, el ar fi redus corupţia după natură şi ar fi rămas incoruptibil... Cum am spus, ei erau de o natură coruptibilă, dar prin harul participării la Cuvântul ar fi scăpat de această condiţie a naturii lor, dacă ar fi rămas buni" (*De Incarnatione Verbi*, în Sources Chrétiennes, nr. 199, p. 279).

Său fiind chipul Tatălui a îmbrăcat la plinirea vremii şi chipul Său uman (Filip. 2, 6-7; Evr. 1, 3). Omul este astfel "chipul" Cuvântului şi ca atare "după chipul" Tatălui. Întrucât e chipul Cuvântului şi după chipul Tatălui, el e pus într-o relaţie cu comuniunea treimică şi e chemat să realizeze în planul uman o viaţă de comuniune asemănătoare comuniunii treimice şi din puterea Ei. Prin întrupare, Hristos a ridicat în om chipul dumnezeiesc la deplina lui actualitate, adică la deplina lui comuniune cu Dumnezeu şi cu semenii umani.

Ca chip al Cuvântului, omul este subiect al lucrurilor, sau împreună-subiect cu semenii săi, având răspunderea să vadă prin lucruri raţiunile divine ale lor şi pe Logosul însuşi ca subiect suprem al lor şi să dezvolte cu semenii săi comuniunea ca împreună-subiecte ale lucrurilor, după chipul Logosului divin.

De aceea actualizarea chipului nu constă numai în realizarea comuniunii depline cu Dumnezeu şi între ei a tuturor celor ce cred în Hristos, modelul divin şi uman al lor, ci şi într-o încadrare a întregii naturi în comuniunea omenirii transfigurate. Duhul dumnezeiesc, răspândit în plenitudinea Lui din Hristos în oamenii care cred în El, întărind spiritul din ei, va face nu numai trupul lor deplin elastic şi transparent, ci şi natura cosmică. Sfântul Maxim Mărturisitorul a insistat pe larg asupra acestei perspective împotriva platonismului şi origenismului, care profesau o desprindere a spiritului uman de trup, de lumea ca temniţă şi de istorie, pentru a se întoarce în "pleroma" de unde a căzut prin păcat. Oamenii actualizează chipul lor dumnezeiesc sau umanitatea lor autentică înaintând spre cunoaşterea lui Dumnezeu şi în asemănarea cu El şi prin înaintarea în cunoaşterea raţiunilor lucrurilor şi prin pătrunderea prin ele la raţiunile lor preexistente în Dumnezeu şi la Dumnezeu însuşi, ca şi printr-o vieţuire conformă cu simfonia acestor raţiuni. Omul e chemat să crească prin stăpânirea duhovnicească asupra lumii, prin transfigurarea ei, prin capacitatea

de a o vedea şi de a o face mediu transparent al ordinii spirituale ce iradiază din Persoana Cuvântului.

El poate spori în această creştere duhovnicească şi din ştiinţa care poate descoperi la un nivel tot mai înalt sensul apofatic al lumii, ascuns în Dumnezeu, precum poate câştiga şi din experienţele istoriei. Acestea, dacă sunt bune, duc mai departe comuniunea umană; dacă sunt rele, arată necesitatea ajutorului dumnezeiesc pentru adevărata desăvârşire a existenţei noastre, sau ne întorc spre bine. Şi în general totul contribuie la descoperirea complexităţii nesfârşite a posibilităţilor umane în raporturile dintre oameni şi în raporturile lor cu natura. Adevăratul folos ce trebuie să-l câştige însă omul din istorie este fortificarea spiritului uman pentru a actualiza în mod tot mai accentuat contingenţa trupului şi a naturii în raport cu spiritul lui, pentru a descoperi tot mai multe din adevăratele virtualităţi ale naturii.

Într-un fel, natura umană comună se prelungeşte în natura cosmică, şi ea comună. De aceea, dacă dezvoltarea comuniunii umane înseamnă o actualizare a caracterului de natură umană în natura comună, ea trebuie să însemne şi o actualizare a naturii cosmice ca realitate comună.

3. Starea primordială

Chipul dumnezeiesc constă în structura ontologică a omului făcută să tindă spre comuniunea cu comuniunea supremă, cea a Persoanelor divine, Care sunt izvor al oricărei comuniuni, şi cu persoanele umane, iar asemănarea constă în activarea acestei structuri. În consecinţă, starea primordială a omului nu putea fi o stare de desfăşurare a chipului în virtuţile în care manifestă această comuniune, întrucât pentru aceasta se cerea timp. Dar starea primordială nu putea fi nici o lipsă a chipului ca structură ontologică în tendinţa spre această comuniune, pentru că o ase-

menea structură specific umană nu se câştigă în timp. Omul a fost de la început om.

Omul a fost deci curat de pornirile rele şi cu o tendinţă spre binele comuniunii cu Dumnezeu şi cu semenii, dar nu întărit în această curăţie şi în acest bine. El era conştient şi liber, iar în conştiinţă şi libertate avea tendinţă spre cele bune. Dar el nu realizase o conştiinţă progresată a binelui şi a adevărului, nici o libertate asigurată împotriva posibilităţii de a fi robit de anumite pasiuni. Nu era păcătos, dar nici împodobit cu virtuţi dobândite şi cu gânduri curate consolidate. Avea nevinovăţia celui ce nu a gustat păcatul, dar nu cea câştigată prin respingerea ispitelor. Era o fiinţă cu spiritul nerănit şi neslăbit de pasiuni, dar neîntărit prin exercitare în faptele de supunere a trupului şi a lumii, de actualizare a elasticităţii contingente a lumii. Trupul lui nu era robit legii automate a păcatului, dar nu avea nici forţa întărită prin deprindere de a rămâne imun faţă de o astfel de stare. Lumea nu impunea trupului şi spiritului său procesele ei ca nişte lanţuri din care nu se poate ieşi, dar nici nu fusese adusă sub stăpânirea duhului care îşi impune puterea lui asupra ei.

Lumea avea pentru om transparenţa ce o are pentru un copil nevinovat, care se va putea izbi însă de opacitatea ei începând să lucreze rău, dar nu avea transparenţa aceea pe care o are pentru sfânt, care a învins în mod real opacitatea ei. Bunul simţ al raţiunii, în înţelegerea lucrurilor şi în alegerea faptelor, avea o claritate pe care nu a mai păstrat-o în omul tras în toate părţile de tot felul de cunoştinţe şi de păreri; dar el nu era verificat şi statornicit într-o fermitate neclătinată printr-o experienţă critică ce se câştigă din persistenţa în bine şi din respingerea răului.

Dumnezeu cel personal, creator şi proniator, Se arăta cu o evidenţă de necontestat în oglinda netulburată a sufletului şi toate bunele intenţii ale omului se întâlneau cu cele sugerate interior de Dumnezeu. Naturalul şi supranaturalul

nu formau două nivele distincte, al vieţii şi al realităţii, ci erau îmbinate într-o singură ordine de viaţă clară şi bună în acelaşi timp. Mai ales acelei stări care nu cunoştea păcatul i se potriveşte afirmaţia Sfântului Maxim Mărturisitorul despre nedeosebirea între legea naturală şi cea supranaturală[69]. În starea de la început, omul vedea în toate lucrurile, cum vede şi sfântul, darurile mereu oferite ale lui Dumnezeu şi cuvintele mereu adresate prin împrejurări variate produse de El. Natura însăşi era un mediu străveziu al lucrării şi al vorbirii actuale a lui Dumnezeu. Numai când păcatul a tocit sensibilitatea curată a omului pentru Dumnezeu,Care lucrează şi grăieşte prin lucruri, a fost necesară o Revelaţie care să se deosebească de lucrarea Lui de fiecare clipă prin lucruri, dar care nu mai este văzută de om. Înainte de aceea, Dumnezeu umbla continuu prin "grădina" transparentă a lumii.

Dacă această nevinovăţie s-ar fi consolidat prin fapte de stăruinţă în ea, forţa spirituală ar fi devenit aşa de mare, că legea corupţiei n-ar fi putut să-şi impună stăpânirea nici în lume, nici în trup. Potenţa nemuririi, pe care o avea omul în sine, prin spiritul său creat după chipul lui Dumnezeu, ar fi devenit o realitate.

Ispitele şi pasiunile nu se aflau în el ca nişte rădăcini gata să odrăslească, cu o necesitate imperioasă; dar posibilitatea lor era dată în sensibilitatea trupului lui, care se putea menţine curată dacă omul ar fi acordat spiritului rolul precumpănitor, după cum se putea şi întina dacă lăsa această sensibilitate să se accentueze în mod precumpănitor trupesc. Bucurându-se de o libertate de care nu s-a mai bucurat omul căzut în păcat, el totuşi nu se bucura de o libertate întărită în bine, în aşa fel încât să rămână cu totul fermă în faţa ispitelor unei sensibilităţi precumpănitor trupeşti. Omul de la început îşi putea schimba mai uşor

69. *Ambigua*, P. G. 91, col. 1288 A.

starea de curăţie în care se afla, de cum şi-o poate schimba un om consolidat în bine prin stăruinţa în el, dar nu era atras într-o astfel de schimbare de violenţa unor plăceri gustate sau a unor pasiuni pătrunse adânc în obişnuinţa firii.

În acest fel de trăsături generale descriu Sfinţii Părinţi starea primordială. Sfântul Ioan Damaschin spune că Dumnezeu l-a făcut pe om "fără de păcat în fire şi liber în voinţă, dar fără de păcat nu ca inaccesibil păcatului, căci numai Dumnezeu este inaccesibil păcatului, ci ca unul ce nu avea în fire pornirea spre păcătuire (οὐκ ἐν τῇ φύσει τὸ ἁμαρτανειν ἔχοντα), ci avea această putinţă în libera alegere. Adică avea libertatea să stăruie şi să progreseze în bine, ajutat de harul dumnezeiesc, dar tot aşa, să se abată de la bine şi să fie în rău. Dumnezeu a îngăduit aceasta de dragul libertăţii, căci ceea ce se face cu sila nu e virtute"[70].

Dumnezeu nu a creat pe om ca pe o piesă automată în angrenajul unei naturi inflexibile în procesele ei, ci ca subiect liber, capabil să flexioneze procesele naturii, ca să facă prin ele binele de bună voie şi să-şi arate prin aceasta conformitatea cu voia cea bună a lui Dumnezeu, progresând în asemănarea cu El. O încadrare mecanică a omului în ordinea unei naturi mecanice ar fi făcut fără rost atât crearea lumii, cât şi a omului. Dar crearea unei naturi care poate atrage pe om într-un automatism, care pentru sensibilitatea omului cu ecou în spirit poate lua proporţii de pasiuni absolute, impune omului misiunea de a lupta pentru menţinerea şi întărirea libertăţii sale, pentru ca prin ea să elibereze atât natura, cât şi trupul său de automatismul încadrării în ea cu rezonanţele pătimaşe în el. Omul nu poate deveni o piesă întru totul asemenea naturii, dar devine pătimaş când cade în stăpânirea ei, după cum atunci când îşi afirmă stăpânirea sa asupra ei devine virtuos, fortificat spiritual. Pentru aceea i s-a dat porunca să stăpânească

70. *De fide orthodoxa*, lib. II, cap. 12, P. G. 94, col. 92 C.

asupra naturii. Dacă urma acestei porunci, își afirma libertatea sa și întărirea spiritului prin ea. Porunca nu urmărea aservirea omului, ci întărirea lui în libertate și în comuniunea cu Dumnezeu. Ea îi cerea omului să rămână om și să se fortifice ca om, ca ființă superioară naturii.

Numai fiind deasupra automatismului naturii, omul putea să și iubească cu adevărat pe Dumnezeu, sau putea să fie cu adevărat virtuos. O virtute, sau o nepăcătuire prin natură și nu prin bunăvoință, nu reprezintă o forță a spiritului. Sfântul Vasile, răspunzând întrebării: de ce nu avem în constituția noastră nepăcătuirea?, răspunde: "Pentru că și tu pe casnicii tăi îi ai binevoitori nu când îi ții legați, ci când îi vezi împlinind de bunăvoie datoriile lor. Deci și Dumnezeu nu iubește ceea ce facem fiind siliți, ci ceea ce facem din virtute. Iar virtutea se săvârșește din libera alegere, nu din silă. Iar libera alegere depinde de noi. Iar ceea ce depinde de noi este libertatea"[71].

a. **Paradoxul libertății.** Dar neurmând poruncii de a stăpâni asupra naturii, omul a renunțat la libertate. A renunțat la libertate însă prin libertatea însăși, într-un fel care lasă omului oricând posibilitatea să revină asupra acestei renunțări măcar în parte, sau să dorească să revină asupra ei. Dacă nu avea libertate să renunțe la ea în mod liber, nu i s-ar fi cerut să și-o afirme stăpânind asupra naturii. Baza întregii măreții a chipului dumnezeiesc al omului stă în libertatea lui. Dar în ea a fost implicată și putința căderii, putința de a-și afirma libertatea renunțând în același timp la ea într-o anumită măsură și de a aproba continuu, prin libertatea sa, renunțarea la libertate.

"Ca să poată împlini ordinul de a deveni dumnezeu – cum zice Sfântul Vasile – omul trebuia să-l poată și refuza. *Dumnezeu Se face neatotputernic în fața libertății umane,* pe care nu o poate încălca, pentru că ea provine din atot-

71. *Homilia quod Deus non est auctor malorum,* P. G. 31, col. 345.

puternicia lui Dumnezeu. Desigur, omul a fost creat numai prin voinţa lui Dumnezeu, dar nu poate fi îndumnezeit numai prin ea. A fost necesară o singură voinţă pentru creaţie, dar e nevoie de două, pentru îndumnezeire. O singură voinţă, pentru a aduce la existenţă chipul; dar două, pentru a face chipul asemănare. Iubirea lui Dumnezeu e aşa de mare, că nu vrea să constrângă pe om. Căci nu este iubire fără respect. Voinţa divină se va supune tatonărilor, ocolirilor, revoltelor înseşi ale voinţei umane pentru a o aduce la o liberă consimţire. Aceasta este providenţa divină". "Persoana umană e cea mai înaltă creaţie numai pentru că Dumnezeu pune în ea posibilitatea iubirii, cum şi a refuzării ei. Dumnezeu riscă ruina eternă a celei mai înalte creaţii a Sa, ca să poată fi cea mai înaltă. Paradoxul este ireductibil. Chiar în măreţia sa de a putea deveni dumnezeu, omul e capabil să poată cădea"[72].

b. **Ambivalenţa nestricăciunii şi a nemuririi primordiale.** Dat fiind că în starea de nepăcătuire pe care o avea omul la început era implicată comuniunea neîmpiedicată cu Dumnezeu, ceea ce constituie baza consistenţei naturii umane şi a incoruptibilităţii şi nemuririi ei după har, Sfinţii Părinţi au dreptate să atribuie omului dinainte de cădere starea de incoruptibilitate (nestricăciune) şi de nemurire şi de strălucire a lui, în lumina lui Dumnezeu. Căci nu se cerea omului altceva decât persistarea prin voinţă în acea stare de nepăcătuire ca, întărindu-se spiritual, incoruptibilitatea şi nemurirea neasimilate încă deplin persoanei sale să devină nişte însuşiri definitiv asimilate prin virtute. Prin păcat însă oamenii au fost readuşi la moartea care era şi nu era proprie naturii lor. Astfel moartea şi stricăciunea ţin pe de o parte de natura umană, când rămâne în legătura cu Dumnezeu, firească ei, pe de alta sunt contrarii aspiraţiei naturii umane celei făcute din nimic, când rămâne în ea însăşi.

72. Vl. Lossky, "Théologie Dogmatique", în *Messager...*, p. 229.

Raportul lor cu natura are acelaşi înţeles paradoxal ca şi noţiunea însăşi a naturii: ea este o realitate de sine, distinctă de Dumnezeu, şi în acelaşi timp ea nu poate veni la existenţă şi nu se poate menţine şi dezvolta fără relaţia cu El, sau fără o anumită participare la El.

Vl. Lossky, punându-şi întrebarea: "Se poate spune că Adam, în condiţia sa paradisiacă, era cu adevărat muritor?", răspunde: "Dumnezeu n-a creat moartea", spune Înţelepciunea. Pentru teologia veche, precum cea a Sfântului Irineu, Adam nu era nici muritor în chip necesar, nici nemuritor în chip necesar: natura sa bogată în posibilităţi, maleabilă, putea fi constant hrănită de har şi transformată de el până la a putea depăşi toate riscurile îmbătrânirii şi morţii. Posibilităţile morţii existau; dar existau pentru a fi făcute imposibile. Aceasta era încercarea impusă libertăţii lui Adam: pomul vieţii în centrul raiului şi hrana nemuririi oferită de acesta ofereau posibilitatea nemuririi... Trebuie să te hrăneşti din Dumnezeu pentru a atinge în mod liber îndumnezeirea. Şi Adam n-a făcut-o"[73].

Natura maleabilă are în ea coruptibilitatea şi aceasta se actualizează întrucât rămâne de sine, fără suflet, iar sufletul, fără Dumnezeu. Dar prin sufletul părtaş de Dumnezeu, ea poate dobândi nestricăciunea.

Sfântul Atanasie zice: "Oamenii, întorcându-se de la realităţile eterne şi, la sfatul diavolului, îndreptându-se spre lucrurile coruptibile, deveniră responsabili de coruperea lor şi de moarte... Ei erau de o natură coruptibilă, dar prin harul participării la Cuvântul, ar fi putut scăpa de condiţia naturii lor, dacă ar fi rămas buni. De fapt, din pricina Cuvântului care le era prezent, chiar corupţia după natură nu s-ar fi apropiat de ei"[74]. Prin spiritul părtaş de Dumnezeu, naturii umane i se deschidea planul nestricăciunii, al nemu-

73. *Ibidem*, p. 232.

74. *Sur l'Incarnation du Verbe*, în Sources Chrétiennes, nr. 199, p. 279-281.

ririi, al noutăţii continue, al libertăţii, al eliberării de monotonia facerii şi desfacerii, care pentru persoana umană individuală înseamnă moartea. Tot Sfântul Atanasie zice: "Astfel Dumnezeu a făcut pe om şi a voit ca el să rămână în nestricăciune... Dar călcarea poruncii i-a readus la natura lor, pentru ca, ieşiţi din nimic, să sufere din nou, cu dreptate, în cursul timpului, corupţia îndreptată spre nimic... Prin natură, omul este muritor, pentru că a ieşit din nimic. Dacă ar fi păstrat, prin contemplare, asemănarea cu Cel ce este, ar fi redus corupţia cea după natură şi ar fi rămas incoruptibil"[75]. Iar Sfântul Simeon Noul Teolog spune şi el: "Fiind format din pulberea pământului şi primind suflare de viaţă, expresie prin care Scriptura indică sufletul înţelegător şi chipul lui Dumnezeu, el a fost aşezat în rai şi a primit porunca să-l lucreze şi să-l păzească. Cum aşa? Iată de ce: Atâta timp cât omul va păzi porunca şi va lucra potrivit cu ea, va rămâne nemuritor şi se va întrece cu îngerii; împreună cu ei va lăuda neîncetat pe Dumnezeu, va primi iluminările care vin de la El, va vedea pe Dumnezeu în duh şi va auzi cuvintele Lui dumnezeieşti. Dar din clipa în care va călca porunca ce i-a fost dată şi va mânca din pomul oprit, va fi predat morţii şi va fi lipsit de ochii sufletului: dezbrăcat de veşmântul de slavă, va avea urechile astupate şi, căzut din petrecerea cu îngerii, va fi alungat din rai. Aceasta i s-a întâmplat lui Adam după neascultare: a pierdut viaţa nemuritoare şi veşnicia"[76].

Deci nemurirea ţinea de ataşarea la Dumnezeu, de orientarea spre Dumnezeu chiar prin simţuri. La început ochii omului nu scăpărau priviri viclene şi lacome, de pândă, de acaparare, gura lui nu era obişnuită cu cuvinte jignitoare, urechile lui nu sesizau înţelesuri duşmănoase sau ispititoare în cuvintele altora. Din faţa lui iradia lumina încrederii

75. *Ibidem*, p. 277-279.

76. Cuvânt. etic XIII, în *Traités théologiques et éthiques*, vol. II, în Sources Chrétiennes, nr. 129, p. 403-405.

şi a bunătăţii. Dacă omul ar fi persistat în această legătură cu Dumnezeu, starea de nemurire s-ar fi consolidat în el.

Sfântul Simeon Noul Teolog opune lucrarea întinată a simţurilor de după păcat, ataşată lacom de aspectul material al lumii, lucrării lor dinainte, călăuzită de spirit şi ţintind respectuos spre realitatea spirituală a lui Dumnezeu de dincolo de lucruri: "El a călcat porunca lui Dumnezeu şi şi-a plecat urechea la şuşotitul diavolului înşelător; s-a lăsat înduplecat de acela, ascultând cuvintele lui viclene, când grăia contra Stăpânului, Creatorul său; a gustat fructul pomului şi, începând să privească într-un mod dominat de simţuri, a privit cu pasiune goliciunea trupului său şi a văzut-o. Din acea clipă, a fost cu dreptate lipsit de toate avantajele şi a devenit surd, nemaiauzind cu urechile lui întinate cuvintele dumnezeieşti şi nemaipercepând acea slavă negrăită, o dată ce-şi dezlipise cu voia înţelegerea sa, privind cu patimă fructul pomului"[77].

Înainte de păcat, aflându-se cu Dumnezeu şi cu semenul său într-o armonie aşa zicând firească, chiar dacă ea nu era consolidată prin virtuţi dobândite cu fapta, omul se afla şi într-o armonie cu natura. Blândeţea sa nu alunga animalele din preajma sa. Lăcomia sa nu întina şi nu înjosea natura. Văzând pretutindeni în ea pe Dumnezeu, se simţea în ea ca într-un leagăn şi nu destrăma taina ei ocrotitoare cu analize şi cu siluiri. Vedea prin ea dincolo de ea şi forţa spiritului său nevinovat făcea procesele ei maleabile. Un mare simţ al solidarităţii cu toate îi dădea o pace cu toate.

Omul putea deveni în mod actual "inelul" de legătură a naturii întregi cu Dumnezeu, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul. Contrar concepţiilor panteiste, omul nu e destinat să se "dezindividualizeze", sau să se "cosmicizeze" într-un tot impersonal, ci, dimpotrivă, să personalizeze lumea. "Omul nu se mântuieşte prin univers, dar universul se

77. *Op. cit.*, p. 405.

mântuieşte prin om. Căci omul e ipostasul cosmosului întreg, care participă la el. Pământul găseşte sensul său personal, ipostatic, în om. Lumea urmează omului, pentru că este ca o natură a lui; e "antroposfera" lui, s-ar putea zice. Şi această legătură antropo-cosmică se împlineşte când se împlineşte legătura chipului uman cu Dumnezeu, prototipul său... Deci suntem responsabili de lume. Suntem cuvântul, logosul, în care lumea vorbeşte, şi nu depinde decât de noi ca ea să hulească sau să se roage. Numai prin noi, cosmosul, ca un trup care se prelungeşte, poate primi harul. Căci nu numai sufletul, ci şi trupul omului e după chipul lui Dumnezeu"[78]. Numai prin om, cosmosul, care e de la origine o "logosferă", poate deveni o "hristosferă" şi o "pnevmatosferă".

78. Vl. Lossky, "Théologie Dogmatique", în *Messager...*, p. 227.

II

Crearea lumii nevăzute. Lumea duhurilor netrupeşti

A

Îngerii buni şi rolul lor în progresul spiritual al naturii umane

1. Solidaritatea lumii îngereşti şi omeneşti

Dumnezeu, Cel nemărginit în bogăţie, nu creează cu zgârcenie. Creaţia este adusă la existenţă pentru a-L revela şi pentru a participa la bogăţia fiinţei Lui, avându-şi solidaritatea în această participare. Ca atare ea reflectă în oarecare măsură, în mod corespunzător ei, această bogăţie nemăsurată, prin dimensiunile şi varietatea ei, şi ea participă în toate formele la acea bogăţie. Pe de altă parte, revelarea lui Dumnezeu trebuie să se facă cuiva, adică unor fiinţe spirituale. De aceea natura nespirituală nu e o revelare adevărată a lui Dumnezeu decât prin faptul că există fiinţe umane care să cunoască pe Dumnezeu din ea şi prin ea şi să-şi dea seama cum ea, revelându-L, participă la Dumnezeu prin aceasta şi cum participă şi ele însele într-o măsură şi mai mare şi mai conformă cu El. Dar cunoaşterea lui Dumnezeu prin lumea văzută, de care e legat omul, nu este singurul mod de a-L cunoaşte. Trebuie să existe şi un alt mod de revelare a lui Dumnezeu şi deci de cunoaştere a Lui şi de participare la El, adică un mod nelegat de simbolurile văzute şi deci mai potrivit cu spiritualitatea divină, un mod mai adecvat cu fiinţa Lui.

Dionisie Areopagitul zice: "Sfintele ordine ale fiinţelor cereşti se împărtăşesc de ceea ce li se transmite de Dumnezeirea-origine în mod superior numai celor ce există şi

vieţuiesc raţional şi sunt raţionale ca noi. Căci modelându-se spiritual spre imitarea lui Dumnezeu şi privind spre ceea ce e propriu lui Dumnezeu în chip supralumesc şi dorind să dea minţii lor un chip asemănător, ele se bucură de participări mai îmbelşugate la Acela, fiind nemijlocit lângă El şi tinzând pururea în sus, pe cât pot, susţinute continuu de iubirea dumnezeiască şi neclintită şi primind iluminările primordiale în chip nematerial şi neamestecat şi conformându-se lor; şi toată viaţa lor e înţelegătoare"[79].

Dacă Dumnezeu n-ar fi creat decât spirite întrupate, am fi socotit că fiinţa supremă nu poate fi cunoscută decât prin forme sensibile. Aceasta ar însemna că ea însăşi este oarecum un subiect sensibil, că de existenţa absolutului este legată în mod ontologic materia. Iar aceasta ar constitui un dubiu asupra creaţiei înseşi. O materie ţinând de fiinţa absolută i-ar lua acesteia capacitatea creaţiei, dându-i un caracter panteist.

Existenţa spiritelor create dar netrupeşti ne arată, apoi, putinţa unei cunoaşteri directe a realităţii spirituale, putinţa unei comunicări directe între spirit şi spirit. De aici decurg două moduri sau două planuri de revelare a lui Dumnezeu: unul direct spiritual şi unul prin forme sensibile. Iar cum spiritul se află pe multe trepte, decurge o multiplicitate de trepte ale creaţiei spirituale. Dar pentru că Dumnezeu este unul, creaţia trebuie să fie şi ea o unitate şi spiritele cunoscătoare, incorporate sau neîncorporate, trebuie să o poată cuprinde într-un mod solidar.

Pe de altă parte, cu cât sunt mai variate formele de revelare a lui Dumnezeu şi de împărtăşire de El, cu atât mai mult se dă din bogăţia lui Dumnezeu fiecăruia din cei capabili să le observe şi să le cunoască, Dumnezeu folosindu-Se în acest scop de toate formele de revelare ale Lui. Aceste moduri, comunicându-se de la un subiect cunoscător la

79. *De coelesti hierarchia*, cap. IV, 2, P. G. 3, col. 180 A.

altul, îmbogățesc cunoașterea și înțelegerea fiecăruia. Rezultă astfel o cunoaștere sobornicească nemăsurat de bogată a întregii creații, cu privire la Dumnezeu.

De fapt, Revelația dumnezeiască ne spune despre o lume a spiritelor netrupești, aflate într-o solidaritate cu oamenii și cu lumea sensibilă. Cu privire la momentul când a fost creată lumea spiritelor, Sfânta Scriptură nu cuprinde decât un singur loc în cartea lui Iov, care consideră acest moment anterior creației lumii sensibile și omului. În acest loc se spune: "Când s-au făcut stelele, lăudatu-M-au cu glas mare toți îngerii Mei" (Iov 38, 7). Părinții socotesc că îngerii au fost creați înainte de crearea lumii sensibile și a omului. Aceasta e opinia celor mai mulți. Ei plasează chiar lumea îngerească într-un fel de eon supratemporal, dar nu coetern cu Dumnezeu. Aceasta reprezintă un mod de viață asemănător celui în care va fi toată creația în planul eshatologic. Dar lumea sensibilă înaintează spre ea prin timp. Sfântul Vasile vorbește de un fel de stare mai veche decât creația lumii, supratemporală, eonică, veșnică, potrivită cu puterile supralumești. În acest eon, Autorul și Creatorul tuturor lucrurilor ar fi dat ființă creaturilor spirituale și invizibile[80]. La fel, în scrierile lui Dionisie Areopagitul, îngerii sunt socotiți ca existențe eonice, mai presus de timp, dar nu coeterne cu Dumnezeu, Care era înainte și de eon. Ei mijlocesc între eternitate și timp. Iată cuvintele lui Dionisie: "De multe ori și cele atotvechi sunt caracterizate prin numele eonului și toată extensiunea timpului nostru este numită eon, întrucât însușirea eonului este vechimea și neschimbarea. Iar *temporal* e numit cel ce se află în stare de corupție și schimbare și mereu altfel. De aceea și de noi, cei definiți ca temporali, Scriptura spune că vom participa la eon când vom ajunge la incoruptibilitate și neschimbare... Cele ce sunt în mod mai propriu sunt indicate prin

80. Sfântul Vasile, *Omilia I, 5, la Hexaimeron*, P. G. 29, col. 13.

eon, cele care se află în devenire, prin timp. Deci cele numite eonice nu trebuie socotite simplu coeterne cu Dumnezeu, Cel înainte de eon". Urmând Scripturii trebuie să socotim "eonice şi temporale, după modurile lor, pe acelea care sunt la mijloc, între cele ce sunt şi cele ce devin, care participă în parte la eon, în parte la timp"[81].

Poate că înainte de cădere omul s-a aflat în fața existenței eonice şi temporale. Dacă s-ar fi consolidat în neschimbarea binelui, ar fi devenit eonic, ceea ce nu însemna totuşi lipsa posibilității progresului în bine, deci într-un fel de timp copleşit de eternitate. Căci şi îngerii, deşi eonici, înaintează neîncetat şi neschimbabil în Dumnezeu. Prin cădere omul a intrat într-un timp al schimbării, stricării şi morții, care nu înseamnă numaidecât al păcatului total şi inevitabil, cum spune Karl Barth. Timpul acesta rămâne şi el într-o legătură cu eternitatea şi într-o aspirație după ea.

Întrucât îngerii au misiunea de a ajuta pe oameni să înțeleagă realitatea eternă a lui Dumnezeu de la începutul existenței lor, ei trebuie să existe când apare omul şi deci şi lumea sensibilă de care e legat omul. Tot ceea ce este necesar omului trebuie să existe când apare el. Pe de altă parte, nu trebuie să fie o întrerupere între crearea îngerilor şi a lumii, dacă îngerii sunt creați nu numai pentru fericirea lor, ci şi pentru a ajuta pe oameni la cunoaşterea lui Dumnezeu prin simbolurile sensibile ale lumii şi la stăpânirea lumii sensibile prin spirit. Având misiunea să ajute pe om să se ridice şi să ridice şi lumea în eon, în timpul copleşit de eternitate, ei sunt creați în legătură ontologică cu lumea. Spiritele netrupeşti ajută pe oameni să facă acest urcuş atât pe plan de cunoaştere, cât şi de întărire spirituală etică. Pe de altă parte şi îngerii câştigă din legătura lor cu oamenii. Îngerii comunică oamenilor o experiere nesensibilă a lui Dumnezeu, şi oamenii comunică îngerilor o ex-

81. *De divinis nominibus*, cap. X, P. G. 3, col. 940.

periere mai sensibilă a lui Dumnezeu, adică revelarea lui Dumnezeu prin "estetica spirituală".

Câtă vreme Dumnezeu stătea mai la distanță de oameni, cunoașterea despre El le era comunicată în mai mare parte prin îngeri. Oamenii primeau prin îngeri, care le sunt mai accesibili, o anumită fermitate a intuiției absolutului, încă foarte depărtat spiritual de ei. De aceea se spune în Noul Testament că Legea veche s-a dat prin îngeri (Gal. 3, 19; Evr. 2, 2; Fapte 7, 53). Dar când Fiul lui Dumnezeu ia trup omenesc, Dumnezeirea Se revelează prin trăirea și transfigurarea celor omenești într-un mod care nu poate fi experiat sau înțeles de îngeri. De aceea spune Sfântul Apostol Pavel că îngerii află de la Biserică "înțelepciunea multifelurită" a lui Dumnezeu, descoperită de Hristos oamenilor (Ef. 3, 10).

Îngerii cunosc spiritualitatea divină într-o intuiție simplă, mai mult sau mai puțin intensă, pe care, comunicându-le-o oamenilor, aceștia o prind în simboluri. Dar când Fiul lui Dumnezeu Se întrupează, El însuși Își manifestă realitatea și viața Sa atotînțeleaptă în acte sensibile multiple. "Înțelepciunea multifelurită" înseamnă nu numai multifelurime, ci multifelurime sensibilă. Acesta e un mod mai accesibil de revelare a lui Dumnezeu pe seama omului, care înseamnă o mai mare apropiere a Lui de om, un mai mare interes pentru om și pentru problemele Lui în trup, o manifestare a unei mai mari iubiri față de oameni. E o revelație prin sensibilitate, prin multiformitatea frumuseții spirituale, prin acte săvârșite în planul realității sensibile; e o Revelare a lui Dumnezeu printr-o mai mare chenoză și, tocmai prin aceasta, manifestarea unei mai mari iubiri.

Existența îngerilor, ca structuri indefinite de comunicare a adâncimii infinite a lui Dumnezeu, e nu numai o punere în relief a acestei adâncimi a Lui, ci înseamnă și o grea probă pentru om de a nu se lăsa ispitit să considere lumea spiritelor ca ultimă realitate, ca în doctrinele teo-

zofice şi antropozofice. E un semn de mare subtilitate, dobândită de capacitatea de sesizare a spiritului uman, de a distinge pe Dumnezeu, Care Se comunică prin spirite, dar nu e identic cu ele. E un semn de mare subţirime duhovnicească de a nu socoti pe îngeri mai presus de Hristos, Care e Dumnezeu în trup (Col. 1, 16).

Dar tot în scopul transmiterii unei cunoaşteri a lui Dumnezeu către oameni, ordinea sau ordinele fiinţelor spirituale trebuie să fie în număr ce depăşeşte puterea noastră de cuprindere, pentru a-şi comunica în moduri indefinite de reflectare, participare şi înţelegere cunoştinţa existenţei supreme şi pentru ca aceste moduri să le comunice şi oamenilor, cum şi oamenii le-o comunică îngerilor pe a lor. Volumul şi varietatea cunoaşterii creşte nemăsurat mai mult prin această sobornicitate angelo-umană.

De fapt bogăţia vieţii şi gândirii divine se reflectă într-un ocean de necuprins de lumini spirituale, sau de subiecte cunoscătoare, despre care nu ne-ar putea oferi o analogie decât mulţimea de structuri umane şi oceanul de particule şi de corpuri cereşti ale lumii materiale.

Dionisie Areopagitul scrie: "Şi aceasta socotesc că e demn de un comentar al gândirii, că tradiţia despre îngeri, din Scriptură, spune că sunt mii de mii (milioane) sau zeci de mii de zeci de mii (miliarde), întorcând în cerc şi în mulţimi cele mai mari numere pe care le avem şi prin aceasta arătând clar ordinele, pentru noi de nenumărat, ale fiinţelor cereşti. Căci sunt multe fericitele oştiri ale minţilor mai presus de lume, depăşind raţiunea debilă şi contractată a numerelor noastre materiale, fiind definibile cognoscibil numai de înţelegerea şi cunoaşterea lor cerească şi mai presus de ceruri, dăruită lor cu îmbelşugare de înţelepciunea creatoare şi infinit cunoscătoare a Dumnezeirii-origine"[82].

82. *De coelesti hierarchia*, cap. XIV, P. G. 3, col. 321.

Sfântul Ioan Gură de Aur vorbeşte de "popoare infinite de puteri netrupeşti, ale căror mii nu le poate număra nimeni"[83]. Clement Alexandrinul presupune că "îngerii sunt în număr infinit"[84].

Infinitatea nu înseamnă lipsa oricărei limite a numărului lor, ci neputinţa pentru oameni de a ajunge vreodată la capăt în numărarea lor. Dionisie Areopagitul zice că "fiinţele cereşti sunt aşa de numeroase şi de desăvârşite, că numai Cel ce susţine rânduiala lor le poate şti"[85].

Varietatea lor e tot aşa de mare ca şi între popoarele lumii văzute, sau cu mult mai mare. Sfântul Ioan Gură de Aur zice: "Există Îngeri, Arhangheli, Scaune, Domnii, Începătorii, Puteri. Totuşi mulţimile cereşti nu sunt acelea, ci şi popoare infinite, rase negrăite, pe care nici un cuvânt nu le poate înfăţişa, cum rezultă din cuvintele lui Pavel (Ef. 1, 21), pentru care există între ele numiri care vor fi cunoscute în viitor şi care nu sunt cunoscute în prezent"[86]. Părinţii vorbesc de varietatea "infinită" a Puterilor spirituale. În această infinitate se manifestă bogăţia infinită a imaginaţiei şi a puterii lui Dumnezeu. În lauda acestei mulţimi "infinite" de duhuri se vesteşte slava infinită a lui Dumnezeu. O creaţie care nu ar cuprinde ca fiinţe conştiente decât oameni, fie ei chiar miliarde, ar fi o creaţie săracă, iar un dialog al lui Dumnezeu numai cu ei ar fi un dialog destul de monoton, şi îmbogăţirea prin el, destul de săracă.

Dar dacă Dumnezeu vrea ca El să fie cunoscut într-o cât mai mare măsură de toate fiinţele conştiente create, legătura între spiritele netrupeşti şi oameni trebuie să fie de aşa natură, încât să formeze o singură creaţie şi, prin

83. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia VI la Evrei*, par. 4, P. G. 63, col. 60.

84. *Stromata*, VII, 11, P. G. 9, col. 488.

85. *De coelesti hierarchia*, VI, 7, 24, P. G. 5, col. 904.

86. *Despre Dumnezeu cel necuprins*, 4, par. 2, P. G. 48, col. 729.

ea, să se realizeze o singură revelaţie comună a unicului Dumnezeu.

Sfinţii Părinţi văd unitatea creaţiei în faptul că îngerii au fost creaţi pentru a sluji planului de mântuire a oamenilor, plan care e gândit de Dumnezeu din veci[87]. Desigur aceasta nu înseamnă că îngerii nu sunt creaţi şi pentru propria lor fericire, ca şi oamenii. Dar fericirea şi-o ajung şi unii şi alţii într-o comuniune a tuturor. Iar în această comuniune îngerii ca fiinţe superioare au un anumit rol de ajutorare a noastră. Însă prin acesta, deşi dintr-un punct de vedere sunt superiori oamenilor, ei se fac slujitori ai mântuirii acestora şi, prin aceasta, ai misiunii acestora de a spiritualiza creaţia văzută. Dacă subiectul uman se îmbogăţeşte în măsura în care se află în relaţie cu mai multe subiecte umane şi în măsura în care aceste subiecte se află pe trepte de spiritualitate mai înaltă, el desigur se va îmbogăţi şi mai mult dacă va avea relaţie şi cu o mare mulţime de subiecte îngereşti aflate pe trepte spirituale superioare.

Sfântul Grigorie Palama spune: "Înainte de noi şi pentru noi Dumnezeu a creat pe îngeri, pe care-i trimite să slujească acelora care, cum vorbeşte Pavel (Evr. 1, 14), o să moştenească mântuirea"[88]. "Mulţimea multifelurită şi fără de număr a îngerilor a fost creată pentru om"[89], pentru ca prezenţa şi spiritualitatea divină, inaccesibilă în ea însăşi, să iradieze prin spiritualitatea îngerească pe toate treptele corespunzătoare nivelelor pe care se găsesc oamenii. În acest sens Sfântul Grigorie Palama, citând pe Dionisie Areo-

87. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, Filocalia românească, III, p. 69: "Cel ce a dat fiinţă întregii zidiri văzute şi nevăzute numai cu puterea voinţei Lui a avut înainte de toţi vecii, deci înainte de facerea lumii, un plan bun şi negrăit în legătură cu ea. Iar acesta a fost ca să Se unească El însuşi, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată într-un ipostas, şi să unească cu Sine, în chip neschimbat, firea omenească".

88. *Omilia 3*, P. G. 151, col. 33 C.

89. *Omilia 36*, P. G. 151, col. 449 D.

pagitul, vorbeşte de diferite configurări ale spiritelor îngereşti, după una sau alta din trăsăturile supraabundentei spiritualităţi divine, şi de influenţa acestor configurări asupra spiritelor de pe treptele inferioare lor. Deci înseşi cetele îngereşti îşi au caracteristica fiinţei lor prin configurarea după Dumnezeu. Astfel, Dionisie Areopagitul zice: "Domnia lor e plină de dorul după izvorul domniei lor şi se configurează pe sine şi pe cele de după sine, în mod superior, potrivit cu asemănarea ce o au cu Domnia"[90]. În alt loc, Dionisie Areopagitul spune: "Sfintele cete ale fiinţelor cereşti, configurându-se pe ele înseşi în mod spiritual (νοητῶς ἑαυτὰς ὑποτυποῦσαι), spre imitarea lui Dumnezeu, şi dorind să-şi modeleze chipul lor înţelegător (μορφοῦν ἐφιέμεναι τὸ νοερόν αὐτῶν εἶδος), după modelul dumnezeiesc originar, se împărtăşesc de o mai îmbelşugată comuniune dumnezeiască"[91].

2. Superioritatea îngerilor şi misiunea specială a oamenilor

Superioritatea ce o au îngerii dintr-un anumit punct de vedere nu e contrazisă de misiunea lor de slujitori ai omului în vederea mântuirii. Cel mai mare slujeşte adeseori celui mai mic, mai ales când îşi vădeşte, în misiunea importantă pe care o împlineşte prin aceasta, mărirea sa. Altfel slujesc cuiva cele inferioare, şi altfel, cele superioare. Cele inferioare slujesc pentru a se împărtăşi de superioritatea celor superioare, sau dintr-o necesitate de ascultare, sau dintr-o dependenţă implicată în minusul existenţei lor. Cele superioare slujesc din conştiinţa unei răspunderi, a unei datorii de a ajuta pe cele inferioare, de a le face parte acelora de surplusul lor de existenţă sau de dar.

90. Sfântul Grigorie Palama, *Al treilea din cele posterioare*, Cod. Coisl. 100, f. 190 r, unde citează din Dionisie Areopagitul, *De coelesti hierarchia*, cap. VIII, P. G. 3, col. 237 D.

91. *De coelesti hierarchia*, P. G. 3, col. 180 A.

Însuşi Fiul lui Dumnezeu Se face slujitorul oamenilor. Omul e slujit de cele mai mici decât el şi de cele mai mari. De aceea, intră ultimul în creaţie. El intră ca un stăpân, vietăţile inferioare având să slujească trebuinţelor lui vitale, iar îngerii superiori, mântuirii lui[92]. Teodoret de Cyr spune că după ce Dumnezeu a creat lumea sensibilă şi inteligibilă, a creat pe om ca toată lumea sensibilă să-i fie de folos, iar "firile inteligibile, adică îngerii, să-şi arate grija lor faţă de el"[93]. Aceasta pentru că omul este, dintr-un punct de vedere, mai mult după chipul lui Dumnezeu decât îngerii. El are darul creator, cum nu-l au îngerii, dar şi misiunea grea de a spiritualiza lumea văzută. El are misiunea de a respinge tentaţiile trupului şi ale lumii şi, prin aceasta, de a transfigura natura materială.

Dacă frumuseţea constă în manifestarea spiritului prin materie, cea mai mare frumuseţe este iradierea spiritului viu prin trupul viu, iar aceasta are loc când trupul nu mai e stăpânit de materialitate, şi însuşirile superioare ale lui se fac străvezii în mod neîmpiedicat prin ea. Acest fapt cere nu atât o măiestrie artistică, ci un efort etic. Se poate spune că sfântul a realizat în sine adevărata frumuseţe a omului: cuviinţă, echilibru, lumină spirituală cuceritoare. La opera aceasta a spiritualizării materiei, care e proprie omului, toate fiinţele spirituale şi Dumnezeu însuşi vin în ajutorul omului, ca să întărească spiritul lui. Ispitele care vin omului din trup şi din lumea văzută sunt mari, dar şi opera lui e importantă dacă o realizează. De aceea e ajutat de Dumnezeu şi de duhurile netrupeşti. Căci spiritualitatea divină se revelează prin aceasta într-o formă nouă, mai bine zis mulţimea însuşirilor divine îşi găseşte tot atâtea chipuri sensibile prin oameni.

92. Sfântul Grigorie Palama, *Omil. 6*, P. G. 151, col. 81 B. Sfântul Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, P. G. 44, col. 132-133.
93. *Quaestiones in Genesim, 20*, P. G. 80, col. 105 B.

Fiul lui Dumnezeu însuşi, ca model al omului, făcându-Se om, ia asupra Sa opera aceasta de spiritualizare a omului, întâi în Sine, apoi în ceilalţi oameni şi, prin ei, a universului sensibil, care e o operă de revelare a Dumnezeirii prin forme materiale.

În acest scop i s-a dat omului calitatea de stăpânitor asupra ordinii materiale, calitate prin care este, mai mult decât îngerul, după chipul lui Dumnezeu, cum spun Sfinţii Ioan Damaschin şi Grigorie Palama.

Îngerul e numai slujitor, slujitor al lui Dumnezeu şi al omului, pe când omul e şi stăpânitor (ἄρχων). Fără îndoială, prin slujirea oferită omului, şi îngerul contribuie la stăpânirea acestuia asupra materiei. Dar el e stăpânitor numai întrucât slujeşte omului. Omul cunoaşte îngerul în intensificarea puterii sale spirituale până la un grad superior puterii sale naturale. "În timp ce îngerii rânduiţi să slujească după puterea lor Creatorului au o destinaţie unică, aflându-se sub stăpânire, dar nu li s-a dat să stăpânească peste cei ce stau mai jos ca ei, decât dacă sunt trimişi la aceasta de Cel ce susţine toate, omul a fost destinat nu numai să fie sub stăpânire, ci şi ca să stăpânească peste toate cele ce se află pe pământ"[94]. "Omul, fiind creat după chipul lui Dumnezeu, nu e numai pentru aceea mai mare ca îngerii, pentru că are în sine puterea susţinătoare şi conducătoare de viaţă, ci şi pentru că stăpâneşte. Pentru că în natura sufletului nostru este un principiu stăpânitor şi conducător, iar împreună cu acesta se află şi principiul cu totul natural de slujire, de supunere, adică dorinţa, dispoziţia, simţul şi, cu un cuvânt, tot ce e mai jos de minte, creat de Dumnezeu odată cu mintea. Când noi suntem seduşi de un gând păcătos, ne sustragem nu numai de sub stăpânirea lui Dumnezeu Atotţiitorul, ci şi de sub puterea noastră de stăpânire. Dumnezeu, prin puterea conducătoare din noi, ne-a

94. Sfântul Grigorie Palama, *Cap. 44*, P. G. 150, col. 1152 C.

dat stăpânire şi asupra întregului pământ, iar îngerii nu au trupul unit cu ei, supus minţii.

Voinţa spirituală în îngerii căzuţi e permanent vicleană, iar în cei buni, neschimbat bună şi n-au lipsă întru nimic de un principiu de stăpânire. Duhul rău nu are stăpânire lumească, dar o doreşte; de aceea e clar că el n-a fost făcut stăpânul lumii. Iar îngerii buni au fost rânduiţi de Atotţiitorul să privegheze asupra părţilor pământului, după căderea noastră, şi, în scopul acesta, pentru ca, potrivit iubirii de oameni a lui Dumnezeu, neamul omenesc să nu se nimicească cu totul"[95].

Darul creator e legat de misiunea stăpânirii spirituale. Prin spiritualizarea materiei, omul dă acesteia transparenţa care să facă vădită spiritualitatea divină în multe forme; mai precis, acesta e un mijloc de a spiritualiza chipul ca frumuseţe, care e deplină când are în ea o puritate. Acest dar înrudeşte pe om cu Creatorul, Care e în Sine frumuseţea spirituală. El a adus la existenţă atâtea forme vizibile capabile să reveleze spiritualitatea Lui ca frumuseţe neîntinată şi nesfârşită. Sfântul Vasile cel Mare spune că în om a fost sădit un dor după frumuseţea pură, luminoasă în care se ascunde dorul după Dumnezeu. Căci "ce e mai vrednic de admirat decât frumuseţea dumnezeiască", spre a cărei revelare şi îngerii slujesc omului[96]? Nemesiu de Edesa spune: "Numai omului îi aparţine cunoştinţa artelor, a ştiinţelor şi aplicarea lor"[97]. Numai omul se pricepe să înfrângă stihiile, să sece mările, să îmblânzească animalele, să comunice prin scris la distanţă cu oricine vrea[98]. Numai el poate să descopere prin pictură, sculptură, arhitectură, poezie, frumuseţea profundă a naturii umane, ce iradiază din Dumnezeu, acoperită în parte de păcat.

95. Idem, *Cap. 62*, P. G. 150, col. 1152 C.
96. *Regulae fusius tractatae*, resp. 2, P. G. 31, col. 909 B, 912 A.
97. *Despre natura omului*, cap. 9, P. G. 40, col. 542 B.
98. *Ibidem*, col. 532 C, 533 B.

Prin îngeri se întăreşte puterea spirituală a omului asupra naturii, din punct de vedere moral, deşi îngerii nu stăpânesc direct asupra ei.

Dar poziţia privilegiată a omului în cosmos se arată mai ales în faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, nu înger, şi cu natura Sa de om devine stăpânul îngerilor pe tronul dumnezeiesc. S-a făcut om, pentru că numai prin natura Sa umană putea aduna în Sine şi îndumnezei toată creaţia, inclusiv pe cea materială. Dacă S-ar fi făcut înger, n-ar fi putut face aceasta. Dar El adună totuşi şi pe îngeri în Sine, căci este în acelaşi timp Spiritul atotcuprinzător.

Creând pe om, Dumnezeu a creat nu numai spirite, ci spirite care au o manifestare legată cu raţiunile lucrurilor, care au sensibilitatea ca o ultimă expresie a lor. De aceea şi raţiunea spiritului uman este capabilă să sesizeze şi să cuprindă raţiunile lucrurilor şi e capabilă şi de sensibilitate. Ea sesizează raţiunile lucrurilor printr-o sensibilitate a corpului uman şi prin însuşi acest lucru sensibilitatea corpului omenesc e proprie şi spiritului, conform cu cuvântul Sfinţilor Părinţi despre "simţirea minţii".

Prin această simţire, proprie omului, spiritul uman leagă de sine ordinea materială a existenţei. Uneori mintea se lasă stăpânită de această simţire, robindu-se celor materiale[99]. Dar misiunea ei este să facă curată simţirea. Iar Fiul lui Dumnezeu, asumând mintea umană cu sensibilitatea legată în mod natural de ea, leagă de Sine însuşi această sensibilitate, îndumnezeind-o.

3. Cum cunosc îngerii pe Dumnezeu

Desigur, realitatea lumii îngereşti şi legătura dintre ea şi lumea noastră sensibilă suscită două întrebări: a) E posi-

99. Scolia 10, la Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 49, Filocalia românească, III, p. 192: "Mintea care zăboveşte cu închipuirea la înfăţişarea lucrurilor sensibile de dragul simţirii se face creatoare unor patimi necurate, nestrăbătând prin contemplare spre realităţile inteligibile înrudite cu ea".

bilă o cunoaştere a lui Dumnezeu fără mijlocirea simbolurilor? Adică, cum e cunoscut Spiritul dumnezeiesc cel mai presus de orice cunoaştere, de către spiritul creat îngeresc, fără mijlocirea simbolurilor? b) Cum iau cunoştinţă spiritele netrupeşti de lumea noastră sensibilă, fără organe sensibile de cunoaştere? Adică, cum cunosc în general o realitate fără o întipărire în sensibilitatea lor a formelor realităţii sensibile, sau a unor simboluri corespunzătoare realităţilor nesensibile?

La prima întrebare răspunsul pare mai uşor. Însuşi spiritul uman poate cunoaşte anumite principii logice în ele însele, deşi prilejul acestei cunoaşteri i-a fost dat de viaţa sa în trup şi de cunoaşterea lumii sensibile. Nu vedem nici un motiv ca spiritele netrupeşti să nu poată cunoaşte principiile acestea raţionale şi altele mai înalte, în mod nemijlocit. Apoi, spiritul uman cunoaşte anumite prezenţe şi realităţi care nu pot fi reduse la cele materiale, chiar dacă prilejul acestei cunoaşteri îl oferă anumite percepţii materiale. De exemplu, el sesizează subiectele semenilor săi şi atâtea stări sufleteşti ale lor. Spiritul uman trăieşte o presiune a acestor realităţi şi un anumit fel de a fi al lor, deşi ele rămân în mare măsură apofatice sau indefinite şi niciodată deplin înţelese. Există şi o altă "simţire a minţii" decât cea prin simboluri materiale şi propriu-zis pe aceasta o indică Sfinţii Părinţi sub această numire. Nu vedem de ce n-ar putea avea şi spiritele netrupeşti simţirea presiunii unor prezenţe spirituale negrăite, totuşi suficient de determinate, fără mijlocirea imaginilor sensibile. În sfârşit, subiectul uman trăieşte presiunea unei autorităţi spirituale supreme, necondiţionate, chiar dacă o simte printr-o anumită întipărire a ei şi în organizarea sa somatică. Nu vedem de ce nu ar trăi presiunea unei asemenea puteri şi spiritele netrupeşti, fără prelungirea unei întipăriri a ei într-o fiinţă somatică. La urma urmelor, toate aceste presiuni sunt trăite şi de subiectul uman ca nişte presiuni spirituale în însuşi spi-

ritul său, care fiind cu mult mai clare se pot numi pe drept cuvânt iluminări. Întipărirea acelora în organizarea somatică nu e decât o prelungire a experienţei acelei presiuni. În definitiv omul cunoaşte pe Dumnezeu printr-o necondiţionată responsabilitate faţă de presiunea spirituală supremă a acestei autorităţi, trăită chiar în fiinţa lui. De ce n-ar trăi şi îngerii în ei înşişi această responsabilitate necondiţionată într-un mod chiar mai clar decât omul, nefiind tulburaţi în fineţea acestei trăiri de atracţiile trupului spre preocupări mai exterioare?

4. Transmiterea reciprocă a cunoaşterii îngereşti şi omeneşti

Mai greu e de răspuns la întrebarea cum cunosc îngerii realităţile pur materiale ale lumii noastre. Dar poate că şi ei au o "sensibilitate" cu totul deosebită pentru structurile raţionale ale realităţii materiale (pentru "Wesensschau" al fiecărei realităţi), încât să simtă o presiune a acestora în spiritul lor. Pe de altă parte, cunoscând pe oameni ca subiecte, cunosc în ei toate întipăririle trăite ale lumii, care au devenit şi au provocat în ei conţinuturi şi stări spirituale. Se poate presupune că ei pot intra cu oamenii într-o comuniune lăuntrică atât de intimă, încât pot vedea prin ochii oamenilor ca şi când ar fi ai lor şi pot simţi cu oamenii bucuriile şi durerile provocate în ei de lumea sensibilă, aşa cum şi oamenii îşi pot însuşi de la îngeri o vedere mai inteligibilă în imaginile şi simbolurile lor.

S-ar mai putea presupune că ei, ca spirite create, au totuşi o anumită capacitate intrinsecă pentru sesizarea şi influenţarea lumii materiale, fără ca această capacitate să ajungă până la cea a spiritului uman înrădăcinat în trup. Poate în acest sens unii Părinţi şi autori bizantini vorbesc chiar de un corp foarte subţire al îngerilor, cum sunt de exemplu Sfântul Vasile cel Mare şi Mihail Psellos, care se

bazează pe Psalmul 103, 5: "Cel ce face pe îngerii Săi duhuri şi flăcări slujitoare"[100].

În felul acesta, dar şi prin harul dumnezeiesc, ei pot cunoaşte oarecum chiar aspectele materiale ale lucrurilor. Desigur, modul acestei cunoaşteri ne rămâne până la urmă cu neputinţă de înţeles pe deplin.

Despre contribuţia îngerilor la cunoaşterea umană a lui Dumnezeu, pe lângă locurile indicate din Sfânta Scriptură, menţionăm unul din Dionisie Areopagitul. Acesta zice: "Ordinele fiinţelor cereşti participă primordial şi multiplu la Dumnezeu şi sunt revelatoarele prime şi în multe feluri ale ascunzimii dumnezeieşti. De aceea s-au şi învrednicit mai mult decât toate de numele de îngeri, deoarece iluminarea Dumnezeirii ajunge întâi la ele şi prin ele ni se transmit nouă revelările cele mai presus de noi. Astfel "legea, cum zice cuvântul dumnezeiesc, prin îngeri ni s-a dat" (Gal. 3, 19); pe vestiţii noştri Părinţi dinainte de lege şi de după lege îngerii i-au ridicat la Dumnezeu, sau i-au învăţat ce să facă şi i-au adus la calea dreaptă de la rătăcire şi de la viaţa lipsită de curăţie; ei au descoperit rânduieli sfinte, sau viziuni ascunse de taine cereşti, sau anumite preziceri" (Fapte 7, 53; Mt. 3, 12; Fapte 11, 12; Dan. 7, 10; Is. 10)[101].

La Dionisie Areopagitul străbate însă şi ideea unei revelaţii directe a lui Dumnezeu către oameni. Aşa încât concepţia lui s-ar putea înţelege numai în sensul că toată cunoaşterea umană a lui Dumnezeu are un anumit caracter simbolic. Dar totdeauna omul credincios îşi dă seama că Dumnezeu însuşi i Se descoperă prin graiul simbolic, sau prin imagini propriu-zise. Graiul simbolic şi imaginile referitoare la Dumnezeu au înţelesuri infinite; iar la descoperirea acestor înţelesuri oamenii sunt ajutaţi în mare măsură de îngeri. Căci îngerii străbat cu înţelegerea lor la înţelesurile

100. Sfântul Vasile cel Mare, *De Spiritu Sancto*, cap. 16; M. Psellos, *De daemonum operatione*, P. G. 120, col. 836-837.

101. *De coelesti hierarchia*, cap. I, P. G. 3, col. 180.

nesfârşite care iau chip în simboluri. Încât se poate vorbi de o asistenţă a îngerilor la revelările lui Dumnezeu către oameni. Dionisie Areopagitul afirmă direct că toată Revelaţia divină s-a făcut prin viziuni, sau prin imagini. Iar imaginile, deşi produse direct de Dumnezeu, sunt explicate prin îngeri: "Iar dacă ar zice cineva că unora dintre sfinţi le-au venit arătări divine în mod direct, să afle şi aceasta din Preasfintele Scripturi: că ascunsul însuşi al lui Dumnezeu, în ceea ce este El, "nimeni nu L-a văzut, nici nu-L va vedea" (In 1, 18). Manifestările divine s-au împărtăşit cuvioşilor în revelări potrivite cu Dumnezeu prin unele viziuni sfinte şi corespunzând văzătorilor. Iar Scriptura atotînţeleaptă numeşte dumnezeiască viziunea aceea care arată în sine asemănarea dumnezeiască figurată, ca pe o asemănare figurată a celor cu neputinţă de figurat, pentru ridicarea prin ea a celor ce văd la Dumnezeu, pe drept cuvânt arătare a lui Dumnezeu, datorită faptului că prin ea vine în cei ce văd o iluminare dumnezeiască şi ei sunt introduşi în chip sfânt în ceva dumnezeiesc. Dar Părinţii cei vestiţi au fost luminaţi în aceste viziuni de Puterile cereşti"[102].

Sfântul Grigorie Palama reţine de la Dionisie Areopagitul ideea că viziunile se produc direct de Dumnezeu ca mijloace prin care El însuşi Se face cunoscut, dar explicarea lor se face prin îngeri. Prin aceasta el accentuează ideea unei reciprocităţi între îngeri şi oameni în ce priveşte cunoaşterea lui Dumnezeu. În special oamenii se împărtăşesc de o revelare directă a lui Dumnezeu, începând de la întruparea Fiului lui Dumnezeu. Iar această revelare o cunosc şi îngerii prin oameni.

Sfântul Grigorie Palama pune astfel un accent mai apăsat pe cunoaşterea umană nemijlocită a lui Dumnezeu. Totuşi menţine ideea unei completări reciproce între îngeri şi oameni: "Astfel, nu numai în îngeri, ci şi în noi au loc vederi

102. *Ibidem.*

nemijlocite ale lui Dumnezeu şi nu numai vederi mijlocite prin alţii; sunt vederi care nu coboară de la cei din primul rând la cei din al doilea, prin transmisiune. Căci Domnul domnilor nu e supus legilor creaţiei. După sfintele noastre predanii, Gavriil e singurul căruia i s-a descoperit misterul coborârii negrăite a Cuvântului, deşi nu face parte din ceata îngerilor aflată în prima triadă şi nemijlocit lângă Dumnezeu. Trebuie să fie nou începutul zidirii noi. Căci Cel ce S-a coborât până la noi pentru noi, toate le-a făcut nouă. De aceea înălţându-Se la cer, pe îngerii din ceata inferioară şi mai degrabă din jurul lumii îi face, cum spune Sfântul Chiril, luminători şi desăvârşitori ai cetei superioare. Astfel li se dă putinţa să ceară celor ce le sunt superiori să "ridice porţile veşnice" şi îi învaţă că Cel ce S-a îmbrăcat în trup pentru negrăita iubire de oameni va intra şi Se va urca şi va şedea mai presus de toată Începătoria şi Puterea. Căci El este Domnul Puterilor şi Împăratul slavei, putându-le toate; putând face când voieşte şi pe cei din urmă mai mari decât pe cei dintâi. Dar înainte de arătarea în trup a lui Dumnezeu, n-am învăţat să fi fost aşa ceva la îngeri... Arătându-se acum harul, nu mai e nevoie să se facă toate prin mijlocire. Aceasta o spune şi marele Pavel: "Acum, zice, s-a făcut cunoscută prin Biserică, Începătoriilor şi Stăpâniilor, înţelepciunea cea de multe feluri a lui Dumnezeu" (Ef. 3, 10). Tot aşa spune şi corifeul cetei apostolice, Petru: "Cele ce au fost vestite de cei ce ne-au binevestit întru Duhul trimis din cer, spre ele doresc îngerii să privească" (1 Pt. 1, 12). Cele mai mici fiind făcute astfel mai mari prin har, se menţine totuşi rânduială armonioasă în chip neştirbit şi minunat. Poţi să vezi că harul cunoştinţei e dat de cele mai multe ori prin mijlociri; dar vederile dumnezeieşti se văd de cele mai multe ori nemijlocit. De aceea şi pe timpul lui Moise legea formulată s-a dat prin îngeri, spune Sfânta Scriptură, dar

vederea aceea a lui Dumnezeu, nu; s-a dat însă tălmăcirea vederii prin îngeri" (Is. 6)[103].

În Hristos, trupul înviat devine atât de transparent pentru dumnezeire, încât şi cei inferiori văd această dumnezeire, deci nu mai au atâta nevoie de explicarea îngerilor superiori; ba într-un fel cei inferiori sunt într-o prioritate, căci cunosc dumnezeirea şi prin umanitatea pe care Hristos o are comună cu ei. Îngerii cunosc mai mult adâncurile dumnezeirii; oamenii, mai mult taina ei făcută evidentă prin Înviere.

Astfel, Sfântul Grigorie Palama pune şi mai mult în relief caracterul elastic al ordinii ierarhice a cunoaşterii lui Dumnezeu. El împacă ordinea ierarhică cu contactul direct cu Dumnezeu şi cu cunoaşterea directă a lui Dumnezeu de către cei de pe treptele ierarhice inferioare. Ierarhia se menţine totuşi în natură; şi dacă cel de pe treapta superioară cunoaşte ceva prin mijlocirea celui de pe o treaptă inferioară, el păstrează totuşi în general un rol în explicarea a ceea ce se comunică direct celui de pe treapta inferioară.

În general, din cele spuse de Dionisie Areopagitul şi mai ales de Sfântul Grigorie Palama, rezultă ideea unei completări reciproce în cunoaştere între îngeri şi fiinţele umane.

Cunoaşterea noastră e mijlocită de simboluri sensibile. Îngerii ne ajută să străbatem la profunzimile a ceea ce e suprasensibil în simboluri. Dar îngerii înşişi,aflând de aceste simboluri comunicate oamenilor, află ceva nou despre Dumnezeu, mai bine zis află despre conţinuturi şi moduri noi ale revelării şi bunătăţii divine. Ei sunt în stare să intuiască mai bine conţinuturile spirituale din simbolurile de care află, adică profunzimea sensurilor lor. Dar pe de altă parte nu au experienţa sensibilă multiformă în care, de dragul oamenilor, se face intuit ceva din conţinutul divin.

103. *Al treilea din cele posterioare*, loc. cit.

Având ca spirit întrupat experienţe de viaţă proprii, fiindcă Dumnezeu Şi-a însuşit aceste experienţe în Hristos, omul credincios le înţelege, dar nu în toată profunzimea lor. Omul credincios dă prilej lui Dumnezeu să Se coboare în manifestarea iubirii Sale până la treapta lui. Astfel, prin această coborâre a lui Dumnezeu la oameni şi prin ceea ce cunosc oamenii, îngerii află lucruri noi despre iubirea lui Dumnezeu, dar ei aduc o contribuţie la înţelegerea profunzimii acestei iubiri. Fără om nu s-ar putea cunoaşte nici de îngeri şi nici în general de câtă coborâre sau de câtă iubire e capabil Dumnezeu. Prin calitatea sa de fiinţă spiritual sensibilă, numai omul este în stare să sesizeze acest fel de coborâre sensibilă şi extremă a lui Dumnezeu. Îngerii nu sunt capabili să primească şi să trăiască intern această revelare "estetică" (sensibilă) a lui Dumnezeu. Dacă ei "văd" formele sensibile prin care Dumnezeu Se revelează oamenilor, ei văd în primul rând oarecum structura lor internă.

Ajutorul ce se dă oamenilor de către îngeri, pentru pătrunderea sensurilor spirituale ale formelor sensibile în care li Se revelează Dumnezeu, devine tot mai puţin necesar acestora pe măsură ce ei progresează în sesizarea spirituală, adică pe măsura progresului lor duhovnicesc spre starea îngerească. Dar, pe măsură ce aceste forme sunt copleşite de spiritualitatea divină, îngerii devin capabili să le sesizeze chiar ei înşişi. Acesta e sensul în care noi – cum spune Dionisie Areopagitul – vom deveni în viaţa viitoare asemenea îngerilor. Se va realiza o comuniune mai intimă între oameni şi îngeri. "Acum, potrivit nouă, iubirea de oameni a Cuvântului se acoperă în vălurile cuvintelor şi cele inteligibile iradiază în cele sensibile, cele mai presus de fiinţă în cele ce sunt, cele fără forme şi figuri îmbrăcând forme şi figuri, multiplicând şi plasticizând în varietatea simbolurilor divizate simplitatea mai presus de fire şi nefigurată. Atunci însă, când vom deveni incoruptibili şi nemuritori şi vom ajunge la starea preafericită a chipului lui

Hristos şi vom fi totdeauna cu Domnul (1 Tes. 4, 17), după Scriptură, ne vom umple de teofania Lui vizibilă prin contemplări atotcurate. Căci ea ne va învălui în străluciri atotluminoase ca pe ucenici în acea preadumnezeiască Schimbare la Faţă. Iar împărtăşindu-ne de revărsarea de lumină inteligibilă a Lui cu o minte nepătimaşă şi nematerială şi de unirea mai presus de minte prin atingerile incognoscibile şi fericite ale razelor supraluminoase, într-o imitare mai dumnezeiască a minţilor supracereşti, vom fi întocmai ca îngerii, cum spune adevărul Scripturii (Lc. 20, 36), şi fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai Învierii. Acum însă, pe cât ne este accesibil, ne folosim de simboluri proprii pentru cele dumnezeieşti, iar din acestea iarăşi suntem ridicaţi, după puterea noastră, la adevărul simplu şi unit al vederilor inteligibile şi, după toată înţelegerea celor deiforme de care suntem capabili, oprind lucrările noastre înţelegătoare, atingem raza mai presus de fiinţă, pe cât ne este posibil, în care preexistă în chip negrăit marginile tuturor cunoştinţelor, rază pe care nu e cu putinţă nici a o înţelege, nici a o grăi, nici a o contempla. Căci ea e mai presus de toate şi mai presus de cunoaştere şi are în sine anticipat toate cunoştinţele şi toate puterile celor ce există şi e statornicită cu o putere necuprinsă, mai presus de minţile supracereşti. Pentru că dacă toate cunoştinţele sunt ale celor ce sunt şi-şi au marginile în cele ce sunt, ceea ce este dincolo de cele ce sunt este dincolo şi de cunoştinţă"[104].

În orice caz, chiar când devine supracunoaştere, cunoaşterea umană a lui Dumnezeu e prilejuită de simbolurile sensibile, sau porneşte de la ele. Avem o analogie cu cunoaşterea subiectelor umane între ele. Eu mă scufund în contemplarea lui *tu*, din prilejul întâlnirii realităţii lui văzute. Chiar Iisus, ca Dumnezeu întrupat, e un astfel de prilej, fie chiar în forma Lui cea mai transfigurată. Cunoaşte-

104. *De divinis nominibus*, cap. I, par. I, P. G. 3, col. 592-593.

rea îngerilor nu e însă prilejuită de simboluri văzute. Dar transfigurarea simbolurilor, fulgerarea lui *tu* prin realitatea văzută a semenului, nu se realizează numai prin voința mea, ci printr-un act de Sus. Acest act e de la Dumnezeu. Dar e foarte verosimil că și de la un înger, și anume de la un înger model al persoanei cunoscute și de la un înger model al persoanei care cunoaște, Dumnezeu ne ridică în infinit. Dar nu totdeauna contemplarea unei realități nemateriale de către noi se scufundă în infinit. În acele cazuri putem presupune că lucrează un înger. Căci îngerul, deși e o realitate spirituală, spre deosebire de Dumnezeu este o realitate spirituală structurată, sesizabilă ca atare, care ne ușurează prin aceasta sesizarea realităților spirituale structurate înrudite cu el. De câte ori nu transpare prin frumusețea spirituală a unui *tu* uman o frumusețe intensificată, structurată după chipul acestui *tu*? Desigur, frumusețea lui *tu* e intensificată în ultima analiză de proiectarea luminii divine asupra lui, dar când această intensificare e prea trecătoare, ea transpare mai degrabă structurată de îngerul model.

Pe de altă parte, oricât de structurat ne-ar apărea un *tu* sau *eu*-l propriu, sau prin *el* – îngerul lui, structura aceasta nu e rigid închisă; ea ne deschide accesul nu numai în indefinit, ci și în infinit. Noi ne dăm seama în clipele de har ale contemplării unui *tu*, sau a *eu*-lui propriu, atât de caracterul specific, clar structurat al acelui *tu* sau al *eu*-lui propriu, cât și de lipsa lui de graniță, de scăldarea lui într-un infinit din interiorul de dincolo de el și de capacitatea lui de infinită deschidere spre alții. Astfel, se poate spune că prin *eu*, sau prin *tu*, se contemplă îngerul, iar prin înger, infinitul divin. În interiorul omului e îngerul, și în interiorul îngerului, Dumnezeu. Ei sunt pe o scară, dar treptele scării sunt străvezii.

Această putință de comunicare lăuntrică a îngerului cu spiritul omenesc întrupat arată iarăși o legătură ontologică între spiritele netrupești și cele întrupate omenești. Îngerii

nu sunt purtători direcţi de trupuri, dar sesizează spiritualul întrupat, trăiesc legătura cu spiritualul întrupat, simt în spiritul întrupat ceva care nu e numai spirit, simt presiunea prezenţei spiritului întrupat, cu toată experienţa adunată în el prin viaţa în trup, precum şi spiritul întrupat trăieşte prezenţa spiritului neîntrupat.

Claritatea vederii conţinutului spiritual al unor revelaţii sensibile ale lui Dumnezeu, pe care le ocazionează îngerilor sesizarea acestor revelaţii de către spiritul uman, dă şi spiritului uman o putere de sesizare mai clară a conţinutului acelor revelaţii şi, în general, un ajutor în depăşirea contemplativă şi etică a domeniului sensibil, fie că e Revelaţie supranaturală a lui Dumnezeu, fie că e revelare naturală a sensurilor spirituale ale lucrurilor. Aşa credem că trebuie înţelese explicările chipurilor sensibile ale revelaţiei date de îngeri oamenilor credincioşi.

Omul nu e singur nici când pare că e complet singur. Dimpotrivă, tocmai când se adună în sine mai mult din împrăştierea atenţiei spre tot felul de lucruri sau amintiri de lucruri exterioare, se deschide înrâuririi unor prezenţe spirituale. Când se adună mai mult în rugăciune, rugăciunea lui e încălzită de rugăciunea unui duh, sau a mai multor duhuri netrupeşti, dacă rugăciunea e o deschidere interioară spre absolutul divin. Evagrie Monahul spune: "Cunoaşte că sfinţii îngeri ne îndeamnă la rugăciune şi stau de faţă împreună cu noi, bucurându-se şi rugându-se pentru noi"[105]. "Dacă te rogi cu adevărat, vei afla multă întărire şi încredinţare, şi îngerii vor veni la tine ca şi la Daniil şi-ţi vor lumina înţelesurile celor ce ţi se întâmplă"[106].

În Biserică se realizează nu numai o comuniune între membrii ei văzuţi, ci şi cu îngerii. Sobornicitatea Bisericii cuprinde şi pe îngeri.

105. *Cuvânt despre rugăciune*, cap. 81, P. G. 79, col. 1165-1201.
106. *Op. cit.*, cap. 80.

Sfânta Scriptură vorbeşte şi de o legătură specială între un înger şi o persoană umană. Îngerul legat în mod special de către Dumnezeu cu o persoană umană trebuie să fie şi un model special al acesteia. Mulţimea de îngeri trebuie să corespundă mulţimii de oameni. Legătura ontologică între ordinea îngerilor şi a noastră are nu numai un caracter general, ci este specificată şi în mod interpersonal. Desigur, aşa cum fiecare om se dezvoltă spiritual în legătură cu toţi semenii săi, aşa se întâmplă şi cu lumea îngerească în general. Totuşi conţinutul spiritual al întregii lumi îngereşti se comunică şi înrâureşte conţinutul spiritual al întregii lumi omeneşti prin legătura specială dintre o concretizare individual-îngerească şi una individual-omenească a acestor lumi, concretizarea îngerească reprezentând o formă personală de model spiritual potrivit cu temperamentul unei concretizări personale umane.

Îngerii ne aduc astfel nu numai un orizont nou de cunoaştere, care ne scapă de monotonie, ci şi un ajutor în dezvoltarea originalităţii noastre pe linia unei frumuseţi a curăţiei şi a unui caracter superior. În chip special, creatorilor de artă aceste noi orizonturi de înţelegere şi armonii li se deschid într-un mod original, potrivit lor, prin îngerii lor. Căci îngerii, lăudând pe Dumnezeu "cu graiuri netăcute", concretizează în structuri spirituale superioare uimirea pe care le-o produce infinitul şi indefinitul divin. Iar aceste structuri de armonii şi înţelegeri, deşi sunt nemateriale, totuşi sunt sesizabile de cei dotaţi cu o mai dezvoltată capacitate de percepţie spirituală şi de exprimare mai corespunzătoare cu ele.

Dar am văzut că nu numai noi avem un folos de la îngeri, întrucât îngerii ne fac simbolurile transparente, transfigurate, sau ne îndrumă în organizarea elementelor sensibile în aşa fel ca să ţâşnească prin ele realitatea spirituală, ci şi îngerii cunosc prin coborârea lui Dumnezeu la oameni şi prin activitatea contemplativ artistică a oamenilor reali-

tatea divină în forme noi, în forme frumoase, în acțiuni care reveleazǎ mai profund sublima bunătate și iubire a lui Dumnezeu față de cele mai modeste creaturi conștiente ale Sale. Îngerii n-au cunoscut cât de mare este iubirea de oameni a lui Dumnezeu, până la întruparea Fiului Său, nici valoarea omului ca și creatură a lui Dumnezeu, până la învierea și înălțarea la cer ca om a lui Hristos.

Sfântul Grigorie de Nyssa, explicând cuvântul Sfântului Apostol Pavel: "Înțelepciunea lui Dumnezeu cea de multe feluri se face acum cunoscută, prin Biserică, Domniilor și Stăpâniilor, în cereștile locașuri" (Ef. 3, 10), zice: "De fapt în cursul veacurilor care au precedat Biserica, ele au cunoscut înțelepciunea simplă și uniformă a lui Dumnezeu. Înțelepciunea de multe feluri, impusă de complexitatea luptei contra forțelor dușmane, au cunoscut-o clar numai acum prin Biserică: cum S-a făcut Cuvântul trup, cum s-a amestecat viața cu moartea, cum prin rănile Sale a vindecat rănile noastre, cum a înfrânt prin slăbiciunea crucii puterea dușmanului, cum a răscumpărat pe păcătoși"[107]. Tot Sfântul Grigorie de Nyssa aplică înălțării Domnului cuvântul din Psalmul 23, 7-10: "Ridicați-vă, porți veșnice, să intre Împăratul măririi. Cine este Împăratul măririi?", și spune că până atunci îngerii nu știau la ce slavă va fi ridicat Cuvântul întrupat[108]. Sfântul Ioan Gură de Aur, comentând cuvântul Sfântului Pavel, "S-a arătat îngerilor", spune: "Când S-a arătat îngerilor era îmbrăcat în trup; înainte de aceea nu L-au văzut, căci și pentru ei esența este nevăzută"[109].

În general, îngerii nu cunosc viitorul, deci slava la care e destinată lumea n-au cunoscut-o decât după ce aceasta s-a revelat ca făgăduință Bisericii. Ei nu cunosc nici chiar gândurile nemanifestate ale oamenilor[110]. Îngerii cunosc

107. *Comentariu la Cântarea Cântărilor,* Omil. 8, P. G. 44, col. 948.
108. *Despre Înălțarea lui Hristos,* P. G. 44, col. 693.
109. *Despre Dumnezeu cel necuprins,* III, par. 6 și 4, P. G. 48, 725.
110. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Ioan,* II, 1, P. G. 73, 224.

însă de la creaţie capacitatea noastră de a face transparentă măreţia divină şi-şi activează una din capacităţile lor proprii, ajutând oamenilor la opera transfigurării ei. Asupra creaţiei sensibile se lucrează din două părţi, pentru a o face o transparenţă uimitor de frumoasă a Dumnezeirii: de deasupra ei, prin îngeri, şi din cadrul ei, prin noi. În aceasta constă solidaritatea ontologică a îngerilor cu oamenii şi cu lumea sensibilă, sau sensul cuvintelor care descriu actul creaţiei ca un act unitar: "Dumnezeu a făcut cerul şi pământul". Numai împreună, lumea sensibilă, având drept coroană omul, şi lumea inteligibilă a îngerilor sunt un receptacol deplin al revelării lui Dumnezeu şi al valorificării ei. Numai împreună, îngerii şi oamenii, pot înălţa o slavoslovie mai completă lui Dumnezeu. Aşa trebuie să înţelegem că îngerii sunt creaţi pe de o parte pentru a-L lăuda pe Dumnezeu, pe de alta pentru a sluji lui Dumnezeu în solicitudinea Lui pentru oameni, pentru a fi trimişii lui Dumnezeu la oameni, pentru a fi "vestitorii" Lui şi, prin aceasta, pentru a ajuta la ridicarea oamenilor la o lăudare comună a Lui cu ei; iar prin aceasta, a sluji la mântuirea lor. Dar aceasta înseamnă şi o capacitate a îngerilor de a conduce pe oameni spre Dumnezeu. În acelaşi timp prin aceasta chiar îngerii îşi sporesc cunoaşterea de Dumnezeu şi slavoslovia lor, asociind-o şi pe a oamenilor. Corul îngeresc-uman e mai măreţ decât corul simplu uman sau simplu îngeresc. Partea îngerească şi cea omenească a corului se completează şi se înfrumuseţează reciproc. Fiecare din cele două părţi câştigă, în elanul slavosloviei, de la cealaltă.

Unii Părinţi au subliniat superioritatea îngerilor faţă de oameni prin faptul că sunt "minţi pure", neîmpreunate cu trupul şi cu afectele care rezultă din aceasta. Dar alţii, cum am văzut, au afirmat că mai mult omul e după chipul lui Dumnezeu, întrucât omul prin trup este şi devine un "stăpân" al lumii ca şi Dumnezeu, câtă vreme îngerii nu au această calitate.

Dar nevoia de lume pe care o au oamenii şi capacitatea de a dispune de ea reprezintă şi o ispită pentru ei de a se ataşa de ea şi de a se încrede în puterile lor creatoare. În calitatea de spirite întrupate stă şi măreţia, dar şi primejdia căderii lor. În dominarea afectelor se poate actualiza o nouă forţă a spiritelor. Dar aceste afecte pot să şi închidă infinitele orizonturi spre care e chemat spiritul omenesc. Greutăţile de care e legată viaţa în trup pot dezvolta în om o responsabilitate proprie şi nobila pornire de ajutorare cu fapta a semenilor săi, responsabilitate şi capacitate de care e lipsit îngerul, dar pot dezvolta şi egoismul şi grija lumească exagerată.

În orice caz, omului i s-a dat măreaţa misiune de a stăpâni materia prin spirit, de a o face transparentă pentru ordinea spirituală şi dumnezeiască, de a actualiza moduri noi de revelare a spiritului şi de ajutorare a semenilor, în primul rând modurile etice şi estetice.

În schimb, spiritul pur, sau îngerul, are claritatea gândirii şi un "amor intellectualis", greu de închipuit de fiinţa noastră. Dar până nu a fost consolidat în bine, a fost pândit şi el de o altă formă de egoism, nefiind legat prin sânge de alte fiinţe, care pun o frână acestui egoism. A fost pândit de egoismul nelimitat al orgoliului cunoaşterii şi existenţei prin sine, al libertăţii de grijile trupului.

Să nu ne închipuim însă că, dacă omul poate scoate la iveală aspecte indefinite ale raţiunilor divine ale cosmosului, nu le vede şi îngerul prin puterea lui de penetrare intelectuală. De aceea se aprind adeseori asupra lucrurilor pentru oameni scânteieri care iradiază din îngeri, producând aşa-numitele inspiraţii. Mai ales însă se aprind aceste scânteieri pentru cei ce contemplă lucrurile cu o minte netulburată de patimi. Aceste scânteieri îi duc şi ele pe oameni la combinări ale formelor sensibile, la armonioase combinări de culori, de sunete, de cuvinte, pentru revelarea unor noi sensuri şi frumuseţi ale lor.

Lucrarea principală a îngerilor nu este propriu-zis lucrarea directă asupra naturii, ci cea asupra subiectelor umane pentru a le întări şi susţine în acţiunea lor de spiritualizare, de nealipire la cele materiale care se repercutează asupra trupurilor lor şi, prin ele, asupra lumii exterioare. Ca subiecte mult mai ferme prin spiritualitatea proprie, îngerii infuzează forţă subiectelor umane pentru a imprima trupurilor lor o spiritualitate sesizabilă sensibil. Căci îngerii nu au numai misiunea de a îmbogăţi cunoaşterea de Dumnezeu a oamenilor, ci şi de a le comunica un ajutor energetic de spiritualizare, ca prin aceasta să poată cunoaşte mai uşor pe Dumnezeu. În acest sens îngerii au fost creaţi în solidaritate cu lumea sensibilă. Dacă în revelarea sensibilă a lui Dumnezeu prin om se revelează şi spiritul omului, se poate spune că în această revelaţie este implicată susţinerea fermă acordată subiectului uman, de îngeri. Într-un trup uman spiritualizat – nealipit la cele materiale – se vede şi ceva din spiritualitatea îngerilor.

Dacă îngerii nu lucrează asupra cosmosului, ca oamenii, care se folosesc de membrele trupului şi de unelte ca prelungiri ale lor, nu se poate nega o anumită eficienţă directă a lor asupra forţelor cosmosului. Ar însemna să negăm prin aceasta în general însăşi eficienţa spiritului uman în formarea trupului omenesc. Dialogul de acte al omului credincios cu Dumnezeu, realizat prin cosmos, nu exclude o anumită participare a îngerilor. Sfânta Scriptură afirmă o astfel de eficienţă: un înger a apărat pe cei trei tineri din cuptorul cu foc; un înger a închis gura leilor când Daniel a fost aruncat între ei. Sfântul Grigorie de Nazianz declară că "unele puteri spirituale au primit o parte a lumii, iar altele au fost însărcinate cu altă parte a universului, cum singur Dumnezeu ştie, Care le-a rânduit şi le-a determinat"[111].

111. *Oratio 28*, par. 31, P. G. 36, col. 72.

Dar la spiritualizarea creației, ei lucrează prin oameni credincioși. Și dacă, în acest sens, prin om se vede îngerul și prin îngerul din om, Dumnezeu, înțelegem cum ierarhia îngerească nu înseamnă o despărțire a omului de Dumnezeu. Toată creația se află într-o concentrare, într-o sobornicitate interioară, care implică o răspundere și o îndatorire de slujire a fiecăruia pentru toți și a tuturor pentru fiecare. Cine cade din această sobornicitate, cade într-o umbră a existenței.

5. **Ierarhia îngerească**

În ce privește ierarhia îngerească, Dionisie Areopagitul vede cetele îngerești în număr de nouă, așezate în câte trei grupuri suprapuse: Serafimi, Heruvimi, Scaune; Domnii, Puteri, Stăpânii; Începătorii, Arhangheli, Îngeri. Toate sunt în mișcare, trecând prin: purificare, iluminare, desăvârșire. Când ceata de jos din fiecare grup e în faza purificării, ceata de mijloc e în faza iluminării, iar cea de sus, în faza desăvârșirii. După aceea, cetele de sus trec iarăși la o purificare mai înaltă, cele din mijloc la o desăvârșire mai înaltă și cele de jos la o iluminare mai înaltă. Dar cetele de mai jos sunt ajutate în acest urcuș de cele de mai sus.

Ceata primă din fiecare grup,devenind superioară desăvârșirii la care se află, căci îi vede marginile, se purifică de ea. Urcușul acesta e întreg un urcuș în cunoașterea lui Dumnezeu și în desăvârșirea prin participarea tot mai mare la El. Purificarea reprezintă un fel de renunțare apofatică la cunoștința ce o are o treaptă, pentru înălțarea la o iluminare și, ca urmare, la o desăvârșire mai înaltă. Urcușul acesta se face în spirală în jurul lui Dumnezeu, apropiindu-se tot mai mult de El. "Provenită din voia lui Dumnezeu, mintea va fi cu dorirea și iubirea în jurul Lui, ca în jurul unui centru. Căci nu se unesc cele secundare cu cele dinainte de ele, ci ceea ce se petrece se aseamănă cu un dans (circular). Căci cele produse doresc în chip circular să îmbră-

ţişeze pe cele ce le-au produs, dar numai privindu-le de jur împrejur şi umplându-se de frumuseţea de la El... Fiindcă Dumnezeu e pretutindeni, iar cele ce-L urmează pretutindeni şi voiesc să-L cunoască pururea se bucură de El şi se mişcă prin înţelegere". De altfel toată existenţa creată face o mişcare circulară continuă în jurul lui Dumnezeu, tinzând spre cauza ei. Propriu-zis, un urcuş infinit nici nu poate avea loc în linie suitoare dreaptă, pentru că în această privire cei mai de jos privesc mereu numai la cei mai de sus, nu şi direct la Dumnezeu.

Între cele trei faze ce se succed continuu nu e o opoziţie, ci o continuitate, o dezvoltare. "Însăşi participarea la cunoştinţa dumnezeiască este purificare, iluminare şi desăvârşire, curăţind de neştiinţă în cunoaşterea unor iniţieri mai desăvârşite după ordinile stării proprii, luminând în însăşi cunoaşterea, prin care şi purifică puterea care mai înainte nu cunoştea... şi desăvârşind într-însa şi lumina, în însăşi cunoaşterea devenită habituală a sensurilor înalte şi strălucite... Căci purificarea curăţă de neştiinţă, dar nu tot cel purificat a şi ajuns la culme. Iar iluminarea, străbătând în cel purificat, îl desăvârşeşte, ceea ce înseamnă o iluminare mai desăvârşită"[112]. Pe de altă parte chiar în iluminare şi desăvârşire este o notă apofatică ce susţine tendinţa de urcuş, întrucât orice cunoaştere a lui Dumnezeu e însoţită de conştiinţa unei insuficiente cunoaşteri şi de dorinţa unei ridicări peste cunoaşterea prezentă[113]. Şi apoi, lumina dumnezeiască în care cetele se află pe diferite trepte nu e separată, ci e comună tuturor, primind-o toate direct la diferite trepte. Ierarhia, şi din acest punct de vedere, nu înseamnă o interpunere a unor cete între Dumnezeu şi cetele mai de jos. "Dar nu are fiecare în mod deosebit acestea, ci toate le sunt comune tuturor, după harul lui Dumnezeu cele

112. Parafraza cit. la *De coelesti hierarchia*, cap. VII, par. 3, P. G. 3, 189.
113. Sfântul Grigorie Palama, *op. cit.*, p. 397: "Deci şi văzând, chiar prin vedere, cunosc lumina a ceea ce este mai presus de vedere".

către ele... Căci cele trei cete sunt concentrate într-una, având comună şi prima lumină, şi prima cunoştinţă dată" (în *Parafraza*, cap. VII, 3). Ceata din mijloc "fiind inclusă între cele de la margini, în ea se unesc acestea şi astfel cele trei cete sunt adunate într-una singură şi cele ce le sunt repartizate în particular de către har, le au în comun" (*Ibid.*).

Teologul grec Trembelas consideră că ierarhizarea îngerilor în cele nouă cete este o opinie personală a lui Dionisie Areopagitul, dat fiind că alţi Părinţi numesc mai puţine cete şi nu le ierarhizează în acest mod. Dar în general o ierarhizare a îngerilor afirmă şi unii Părinţi anteriori lui Dionisie, chiar dacă nu au dat un sistem complet al acestei ierarhii. O astfel de ierarhie admite încă *Păstorul* lui Herma şi după el Sfântul Chiril de Ierusalim.

Sfântul Vasile declară că Serafimii au o "poziţie mai apropiată de Dumnezeu, în virtutea superiorităţii lor în sfinţenie", sau că "demnitatea unui conducător al unui popor este mai mare decât cea a celui căruia i s-a încredinţat ocrotirea unui ins", sau că, "deşi îngerii sunt părtaşi aceleiaşi naturi, unul este căpetenia lor şi altul este subordonat" şi că îngerii sunt rânduiţi în legiuni[114]. Sfântul Ioan Damaschin îşi însuşeşte ierarhia lui Dionisie Areopagitul, ca şi toţi Sfinţii Părinţi de după Dionisie Areopagitul. Iar Biserica i-a dat consimţământul prin introducerea ierarhiei în pictura bisericească.

Desigur, această repartizare ierarhică în cele trei triade, care urcă solidar repetând cele trei etape, nu trebuie luată decât ca expresie simbolică a unei plinătăţi a numărului lor de trei, reprezentând perfecţiunea Treimii, şi a unei înălţări solidare după ordinea completă a vieţii spirituale. Creştinismul patristic se serveşte de simboluri pentru exprimarea

114. Herma, *Viziunea III*, 4; III, 44; Sfântul Chiril de Ierusalim, *Catehezele*, VI, 6; XI, 11; P. G. 33, 548 şi 704; Sfântul Vasile, *Omil. la Isaia*, 6, P. G. 30, 428, şi *Contra Eunomium*, III, par. 1, 2, P. G. 29, 657; Sfântul Ioan Gură de Aur, *La Efeseni*, Omilia 7, şi 1, P. G. 62, col. 49.

înaintării în infinităţi a ordinii spirituale. Lumea îngerească formează un sobor extrem de numeros, care nu e numai o juxtapunere, ci o unitate menţinută prin legături interioare, spre deosebire de oameni, care formează împreună "neamul omenesc" nu numai pe baza unor legături spirituale, ci şi prin sânge. Iconografia înfăţişează unele din cetele îngereşti într-o împletire sau în grupuri strânse. Cetele îngereşti cântă toate lauda lui Dumnezeu într-o perfectă armonie. Îngerii cunosc deci împreună pe Dumnezeu şi-şi comunică unii altora bucuria cunoaşterii.

Fiecare din cele trei ordine e după chipul Sfintei Treimi, iar extremele se întâlnesc în cea din mijloc, într-o perfectă unitate, tot după unitatea Sfintei Treimi. Iar cele trei triade sunt unite la fel. "Unii spun că şi îngerul de mai jos se numeşte tot Serafim, potrivit aceleiaşi raţiuni a comuniunii, de care am vorbit şi mai înainte, fiindcă cele mai de jos participă la cele mai de sus şi cele mai de sus la ale celor mai de jos, deşi acestea în întregime, iar cele mai de sus parţial şi mai obscur"[115].

Mişcarea fiinţelor spirituale e un urcuş care va dura etern. Sfântul Grigorie Palama, în *Al treilea din cele posterioare, pentru cei ce se dedică isihiei* (ed. cit., p. 597), zice: "Iar dovadă a acestei ascunzimi mai presus de cunoaştere este dorinţa şi cererea şi urcarea lui Moise la o vedere tot mai clară, dar şi înaintarea necontenită a îngerilor şi a sfinţilor în veacul cel nesfârşit, la vederi tot mai clare". Subiectul creat nu termină niciodată înţelegerea Subiectului absolut. Dar mişcarea aceasta e numită în acelaşi timp stabilitate, căci e o permanentă menţinere în ea. Aceasta este stabilitatea îngerilor. "Cum deci stau şi se mişcă? Este evident că stau în jurul Lui, dar se mişcă spre acea iluminare. Căci, deşi acest univers, ca să zicem aşa, se mişcă în cerc, el este şi pururea mobil, şi nemişcat. E nemişcat ca

115. *Pachymere*, op. cit., col. 309.

întreg, căci nu se mişcă de la un loc la altul, dar e pururea mobil după părţile lui. Aşa cugetă şi despre mişcarea circulară cerească. Căci şi ea este statornică într-un chip pururea mobil şi rămâne stabilă, mişcându-se pururea în jurul Aceluiaşi şi căutând acolo, cum nu se întâmplă în mişcarea liniară"[115a].

Astfel există o dezvoltare treptată a lumii spirituale, care nu e numai pasivă, ci implică şi o lucrare proprie. Dar pe de altă parte, fiind consolidată în bine şi în comuniunea cu Dumnezeu, ea e stabilă. E o continuă urcare din treaptă în treaptă, din slavă în slavă.

Iar între urcuşul lumii îngereşti şi al celei omeneşti, al celei sensibile în general, există o legătură: dacă "bucurie este înaintea îngerilor lui Dumnezeu pentru un păcătos care se pocăieşte" (Lc. 15, 10), şi dacă îngerii au sporit în cunoaşterea iubirii lui Dumnezeu prin întruparea Fiului Său şi prin înălţarea Lui cu trupul (ca om) la cer, pe tronul dumnezeiesc, prin tot ce s-a comunicat Bisericii (Ef. 3, 10).

Urcuşul acesta universal este etern. Dionisie Areopagitul vede urcuşul acesta realizându-se în formă de spirală în jurul lui Dumnezeu, într-o apropiere continuă de Dumnezeu, ca un fel de "coloană a infinitului", în mişcare de înălţare şi în acelaşi timp de apropiere de Dumnezeu. Mişcarea aceasta eternă se face spre Persoanele dumnezeieşti ale Sfintei Treimi, dar în mod special spre Fiul lui Dumnezeu, aşezat ca om pe tronul dumnezeiesc, manifestând prin umanitatea Sa în mod deplin transparent adâncul vieţii şi judecăţilor Sale. Sfântul Ioan Gură de Aur, pe baza cuvintelor Sfântului Apostol Pavel din Epistola către Efeseni 1, 10, şi cea către Coloseni 1, 20, spune că şi îngerii au fost recapitulaţi împreună cu oamenii în Capul comun al Bisericii, Care este Hristos. Prin aceasta au devenit mai aproape unii de alţii (vezi Evr. 12, 23).

115a. *Ibidem*, col. 232.

B

Îngerii căzuţi şi rolul lor în căderea omului şi în susţinerea răului în lume

1. Începutul răului în creaţie

Creaţia lumii duhurilor are nu numai o indefinită înălţime luminoasă, ci e şi o indefinită adâncime tenebroasă. Cea dintâi e formată din îngerii buni, cea de a doua, din lumea îngerilor răi.

Sfânta Scriptură ne spune că această lume de duhuri rele a făcut la început parte din lumea îngerilor buni, dar răzvrătindu-se, aceştia au fost azvârliţi din cer. Aceste duhuri sunt şi ele în număr indefinit de mare şi au şi ele o ierarhie. În fruntea lor este Satana. Sfântul Vasile, descriind căderea Satanei în opoziţie cu persistenţa lui Mihail, vede cauza fiecăruia în persistarea sau despărţirea liberă de Dumnezeu. "De unde e rău omul? Din propria lui libertate. De unde e rău diavolul? Din aceeaşi cauză, având şi el viaţă liberă şi prin libertatea lui având putinţa să rămână lângă Dumnezeu sau să se înstrăineze de El. Mihail era înger şi a rămas lângă Dumnezeu pentru vecie. Satana era înger şi a căzut din treapta lui. Pe acela voinţa liberă l-a păzit în cele de sus; pe acesta libertatea alegerii l-a aruncat. Putea şi acela să apostazieze şi putea şi acesta să nu cadă. Pe acela l-a salvat nesăturarea de iubirea lui Dumnezeu, pe acesta l-a făcut lepădat depărtarea de Dumnezeu. Acesta e răul: înstrăinarea de Dumnezeu. O mică întoarcere a ochiului ne face să fim cu soarele sau cu umbra trupului nostru. Cel ce priveşte spre soare se luminează îndată; cel ce se întoarce spre umbră va avea parte în chip necesar de întuneric. Astfel diavolul are răutatea prin liberă alegere, dar firea lui nu e opusă binelui"[116].

116. Omilia *Dumnezeu nu e autorul răului*, P. G. 31, col. 348.

Explicaţia creştină a răului din libertate e singura care nu leagă răul de esenţa realităţii, a realităţii eterne sau a celei create de Dumnezeu, luând totuşi răul în serios. Şi e singura care salvează însăşi existenţa libertăţii în realitatea existenţei. Orice altă explicaţie compromite iremediabil existenţa şi neagă libertatea, adică însăşi demnitatea umană. Dacă răul ar fi fost creat de Dumnezeu, el ar fi fost legat de esenţa lui Dumnezeu şi a creaţiei, ca şi atunci când ar fi etern legat de existenţă.

Sfântul Vasile cel Mare zice: "Nu socoti nici pe Dumnezeu cauză a existenţei răului, nici nu închipui răul ca având o existenţă proprie. Căci nu e subzistentă răutatea, ca un animal oarecare; nici nu are vreo esenţă ipostaziată a ei. Căci răul este o lipsă a binelui. Ochiul a fost creat, orbirea s-a produs ulterior prin pierderea ochilor... aşa şi răutatea, nu are o subzistenţă proprie, ci vine după aceea din cauza rănilor sufletului. Căci nu e nici nefăcut, cum spune cuvântul celor necredincioşi, care fac răul de aceeaşi cinste cu natura cea bună, considerând că amândouă sunt fără început şi mai presus de facere. Nici creat. Căci dacă toate sunt din Dumnezeu, cum ar fi răul din bine? Căci nimic rău nu e din bine, nici răutatea din virtute"[117].

Doctrina despre duhuri exista şi în Babilon, şi în Persia, şi în Elada, dar e cu totul deosebită de doctrina biblică, dat fiind că acolo ea era expresia unui dualism etern, câtă vreme doctrina biblică nu acordă răului o existenţă eternă, egală cu a lui Dumnezeu[118].

Pe de altă parte, nici mărimea răului din lume şi din om nu s-ar putea explica numai din libertatea umană. Dacă vrem o explicaţie, care ţine seama de mărimea răului, dar nu-l vede ca pe un atribut al realităţii, care copleşeşte orice speranţă a omului de a scăpa de el prin libertate, trebuie să admitem ca origine suplimentară a răului libertatea unor

117. *Ibidem*, col. 341.
118. Trembelas, *op. cit.*, vol. I, p. 502.

spirite mai puternice decât spiritul uman, capabile de un rău cu mult mai mare; dar totuşi, nu o origine a răului în libertatea spiritului divin atotputernic, căci aceasta n-ar mai face posibilă mântuirea lumii de rău şi Dumnezeu nu ar mai fi Dumnezeu.

Deşi sunt unii oameni care reuşesc să nu fie subiecte ale răului, în practică mulţi din ei rămân subiecte ale lui. Ni se pare un fapt incontestabil că acest rău e mai mare decât suma relelor pe care şi le fac oamenii, că există nişte amplificatori mai presus de oameni ai răului făcut de oameni, în aşa măsură, că ei nu pot scăpa de el numai prin ei înşişi. Firele de rău cu care se leagă oamenii unii pe alţii sunt răsucite şi îngroşate până la a alcătui un complex de legături de nedesfăcut.

Cu alte cuvinte, răul manifestă proporţii şi puteri care nu pot fi explicate numai din libertatea noastră. Dar, pe de altă parte, omul poate ţine în frâu răul şi se poate izbăvi de el aproape în întregime, ca subiect care îl săvârşeşte, dar nu numai prin eforturile sale, ci prin eforturile sale ajutate de puterea lui Dumnezeu. Deci răul nu se dovedeşte de neînvins de către om în calitatea de subiect făptuitor al lui.

Chiar câtă vreme este stăpânit de rău, omul aproape totdeauna mai păstrează în el resturi de bine, rezistente împotriva răului, puteri de întoarcere spre bine, puteri de frânare a răului şi de căinţă pentru el. Credinţa creştină consideră că numai duhurile demonice nu mai păstrează în ele nici un rest de bine. Răul le-a devenit "o a doua natură". Dar chiar răul produs de duhurile mai puternice apare ca având totuşi originea în libertatea, şi nu în fiinţa lor, ca unul ce este consimţit neîncetat de libertatea lor. Aceasta ne dă să înţelegem că, chiar dacă toţi oamenii ar înceta să devină subiecte ale răului, răul tot ar sufla asupra vieţii lor din alte izvoare voluntare mai presus de ei. Dar putinţa oamenilor de a se elibera de calitatea de subiecte ale răului arată în

același timp că răul de care ar suferi nu ține de esența realității, ci vine din libertatea unor ființe mai puternice.

Tocmai prin faptul că răul nu ține de esența realității, de *ens*, sau de esența unei părți a realității (ceea ce în fond ar compromite iremediabil toată realitatea, căci nu se poate separa o parte a realității de alta), se dovedește ca nedatând din eternitate și având în el o anumită slăbiciune.

Pe de altă parte, răul care doare și care chinuiește cel mai mult este răul produs de o persoană prin libertatea ei. Răul fizic, sau răul făcut fără voie, nu doare atât de mult pe cel care-l suferă, cum chinuiește pe cineva cel pe care-l săvârșește, prin conștiința că ar fi putut să nu-l facă. Răul ca fatalitate fizică (moarte, boală, cutremure), sau ca produs al unor forțe superioare, sau ca urmări ale răului săvârșit, poate susține un sentiment al tragicului și poate fi suportat ca o cruce, cu o răbdare care fortifică spiritual și mântuiește. Numai răul săvârșit intenționat de o persoană produce în cel ce-l suferă o durere morală, un sentiment de nedreptate, de neînțelegere, iar în făptuitor, chinurile regretului, sau o alterare morală, când lipsesc aceste chinuri.

Toate acestea confirmă învățătura creștină că răul, în proporția lui mai mare decât cea explicabilă prin libertatea umană, își are originea în decizia liberă a unor spirite create, care la început au fost bune.

2. Puterea și slăbiciunea răului, sau a duhurilor care susțin răul

Dar explicarea răului prin libertatea personală nu exprimă decât un aspect al lui, nu și celălalt aspect, care se întărește și mai mult după ce răul s-a instalat în existență.

Răul nu e numai un act al libertății lipsit de conținut, ci un act al cărui conținut constă într-o folosire a puterilor naturii umane, dar contrar acestei naturi. Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: "Răul este abaterea lucrării puterilor sădite în fire de la scopul lor, și altceva nimic. Mai ales după ce

s-a produs, sau cei ce l-au produs s-au obişnuit cu producerea lui, răul înmulţeşte slăbiciunea firii, sau a puterilor ei, sau deprinderea folosirii lor contrar firii. Făcându-se astfel călcător de poruncă şi necunoscând pe Dumnezeu, acela şi-a amestecat cu încăpăţânare răul în toată simţirea şi în toată puterea cugetătoare şi aşa a îmbrăţişat cunoştinţa compusă şi pierzătoare, producătoare de patimi, a celor sensibile"[119]. Răul înseamnă astfel şi un minus în existenţă, un minus care creşte continuu. Văzând acest aspect, Sfinţii Părinţi au spus că răul este o non-existenţă (μὴ ὄν), sau o existenţă fără consistenţă. Nu e o lipsă totală a existenţei, ci o ştirbire, o slăbire esenţială a ei, o lipsire de ceea ce constituie cu adevărat suportul existenţei (τὸ ὄν). Prin aceasta, răul intrat în existenţă strâmbă fiinţa acesteia şi în felul acesta o slăbeşte. Totuşi această strâmbare şi slăbire îşi are originea în libertate, iar durata, în consimţirea libertăţii. Nu e instalat în fiinţă fără libertate şi nu se menţine fără consimţământul ei. De aceea se poate spune în acelaşi timp că răul nu izvorăşte din fiinţă şi nu e legat de ea. Prin voinţă fiinţa poate fi tămăduită, dar numai prin voinţa ajutată de harul lui Dumnezeu, care e un act al voinţei Lui, cu izvorul în fiinţa Lui, care nu se poate strâmba sau slăbi.

Această strâmbare sau slăbire a naturii umane se arată în pasiunile produse de actele contrare binelui, adică, lui Dumnezeu. Aceste pasiuni stăpânesc pe om, arată o natură slăbită, în care se mişcă porniri pe care omul nu le poate stăpâni. Acesta e rezultatul răului. Diavolul are şi el o astfel de pasiune. Ea nu e trupească, ci pur spirituală. E la început pasiunea mândriei, apoi a urii faţă de Dumnezeu şi de oameni.

Dar paradoxul răului stă pe de o parte în înverşunarea acestor pasiuni, pe de alta, în slăbiciunea celui stăpânit de ele. El nu poate scăpa de ele, de forţa lor. Diavolul nu

119. *Răspunsuri către Talasie*, Filocalia românească, vol. III, p. 8-9.

poate scăpa deloc, omul poate scăpa numai prin ajutorul harului dumnezeiesc. E un amestec ciudat de slăbiciune şi de voinţa de a rămâne în ea. Iar slăbiciunea are în ea un amestec de violenţă. Slăbiciunea constă în faptul că cel robit ei nu poate scăpa de pasiunile lui, nu mai are tăria să lucreze altfel. Invidiosul nu poate scăpa de invidie, nu vede ceea ce e bun în cel invidiat. Răul e o neputinţă violentă, sau a violenţei, nesigură de existenţă.

În pasiuni şi în violenţa lor e în acelaşi timp o slăbire a caracterului de persoană şi o accentuare a caracterului de natură. Dar nu e vorba de natura naturală, ci de o natură numită aşa pentru că nu se lasă condusă de libertatea pusă în lucrare de persoană. Animată de spirit, natura omului e o natură a persoanei, a libertăţii, e natura ipostaziată. Pasiunile reprezintă o ieşire a naturii din puterea stării depline de persoană: a libertăţii, a subzistenţei ei depline. Omul care nu mai e uman în întregime, a devenit inuman, pentru că a devenit în parte impersonal, pentru că această natură a lui nu mai e deplin consistentă, adică în deplină comunitate cu natura din celelalte persoane. Natura personalizată simte în ea puterea care-i vine din relaţia deplină cu natura din celelalte persoane, pentru că poate fi prin aceasta izvorâtoare şi primitoare continuă de acte şi gânduri noi, generoase şi bune, şi în acelaşi timp originale, pentru că în fiecare persoană ea îşi găseşte o expresie originală, stând în acelaşi timp în comuniune cu celelalte persoane. Această natură e profund umană şi creatoare, prin deschiderea ei, prin reciproca îmbogăţire a ei în relaţiile pozitive dintre persoane.

Când natura a căzut în toţi la starea aceasta de nedeplină personalizare, ea s-a rupt în bucăţi care nu comunică deplin între ele, în indivizi care se exclud şi nu se îmbogăţesc, ci rămân şi se afundă tot mai mult într-o sărăcie egoistă, fiecare tinzând să-l anexeze pe celălalt, ca să se îmbogăţească cu ceea ce are acela, fără voia aceluia. Căci ten-

dinţa aceasta a unuia provoacă aceeaşi tendinţă în ceilalţi, deci o luptă generală între ei şi o slăbire generală a naturii. Starea aceasta e proprie şi demonilor în cel mai înalt grad. Ei coexistă pentru că au nevoie să se chinuiască unii pe alţii şi să lupte împotriva celor buni, într-o coexistenţă a luptei care a devenit o necesitate pentru ei, atestând prin aceasta că nimeni nu poate trăi cu totul separat de cei ce au aceeaşi natură. "Aşa s-a tăiat firea cea unică în nenumărate părticele, şi noi, cei ce suntem de aceeaşi fire, ne mâncăm unii pe alţii ca reptilele şi fiarele"[120]. Răul e violent nu în a zidi existenţa, ci în a o diminua şi distruge; e violenţa neputinţei de a se întări în existenţă, violenţa lăcomiei de a se întări pe seama altora. E avalanşa prăvălirii spre nimic a unei realităţi, în căutarea în mod greşit a îmbogăţirii sale, e violenţa unei realităţi care vrea să se ţină în existenţă fără Dumnezeu, izvorul existenţei, şi fără contribuţia voluntară şi iubitoare a celorlalţi, pe care din mândrie nu o solicită. Dar prăvălirea îşi are cauza în voinţa liberă şi e susţinută de aceasta.

3. Motivul căderii unei părţi dintre îngeri

Cauza căderii unor îngeri este decizia lor de a se despărţi de Dumnezeu, dar motivul căderii stă în mândrie. Ei voiau să fie independenţi de Dumnezeu, întocmai ca Dumnezeu. Aceasta ne-o dă să înţelegem Sfântul Apostol Pavel, când recomandă să nu se hirotonească întru episcop cineva de curând botezat (deci necrescut duhovniceşte) "ca nu cumva trufindu-se să cadă în osânda diavolului" (1 Tim. 3, 6).

Mândria explică răzvrătirea şi neascultarea lor. Dar răzvrătirea şi neascultarea implică condiţia anterioară a unei stări subalterne şi refuzul de a rămâne în ea. Astfel, o expli-

120. *Op. cit.*, p. 16.

care mai departe a răului constă în voința unor spirite create, inferioare lui Dumnezeu, de a se ridica peste această condiție a lor, deci într-o tendință a lor de a fi prin esență mai mult decât sunt. În aceasta stă forța pozitivă manifestată în rău: în tendința sădită de Dumnezeu însuși în spiritele inferioare de a se ridica mai sus de unde sunt. Răul stă nu în actualizarea acestui impuls, ci în actualizarea lui greșită. Ele au voit să devină ca Dumnezeu, adică izvor al existenței, fără să se dezvolte în legătură cu izvorul existenței, deci nu prin Dumnezeu, nu în legătură cu El, ci fără El, prin ele, în mod independent. Dar tocmai prin aceasta ele ies din comunicarea cu singurul izvor al existenței. Hristos a venit pentru ca oamenii prin El "viață să aibă și mai multă să aibă" (In 10, 10). În tot Noul Testament se insistă asupra faptului că oamenii *au viață și sunt chemați la viață* "în Hristos". Deci Dumnezeu vrea să satisfacă setea de viață și de viață tot mai multă a spiritelor create. Dar duhurile rele și oamenii au căzut din această viață, voind să-și satisfacă această sete în afară de Dumnezeu. În aceasta constă forța pozitivă a răului și slăbiciunea lui.

Dar setea de mai multă viață e atât de legată de ființa lor, că ea nicicând nu se epuizează prin eșecurile ei de a se satisface din izvoare, care nu sunt izvoare reale de viață. De aceea demonii sunt lăsați de Dumnezeu etern în existență, ca să demonstreze etern setea pozitivă de viață pusă în ei de Dumnezeu și neputința eternă de a se satisface în afară de Dumnezeu. Ei își reînnoiesc etern ambiția de a fi prin ei înșiși și ura invidioasă împotriva Celui ce singur este de fapt prin El însuși. E și aceasta o forță uriașă a voinței pozitive de a fi și de a fi mai mult, dar rău întrebuințată. E în ei amăgirea că pot fi nu numai mai mult prin independența lor, ci absoluți. (De altfel e în logica mândriei ca cel ce o are să tindă să fie prin el însuși, deci, absolut). Ei vor să fie nu numai mai mult, ci să atingă culmea existenței

absolute. Şi li se dă putinţa de a-şi menţine tendinţa aceasta etern, de a crede că o dată şi o dată tot vor ajunge la această culme. Ei vor exista etern, dar în neputinţa de a străbate la cunoaşterea izvorului existenţei şi la împărtăşirea de el; vor dura etern, dar într-o existenţă a morţii spirituale. Faptul că li s-a dat eternitatea contribuie şi aceasta la neobosita lor amăgire. Iar amăgirea este explicată şi sporită de faptul că Dumnezeu Şi-a ascuns măreţia din faţa lor din cauza depărtării lor spirituale de El, încât chiar existenţa Lui le-a devenit aproape problematică.

4. **Contribuţia demonilor la căderea oamenilor şi războiul lor continuu împotriva acestora**

Facerea prezintă contribuţia Satanei la căderea omului, printr-o ispitire a acestuia de a nu asculta de porunca lui Dumnezeu. Această lucrare de ispitire, Satana şi-o continuă neîncetat (Fapte 5, 3; 1 Cor. 7, 5; 10, 13; 1 Tes. 3, 5). El ispiteşte chiar pe Iisus Hristos (Mt. 4, 1; Mc. 1, 13; Lc. 4, 2). Maeştrii vieţii spirituale vorbesc mult de o luptă a duhurilor rele împotriva noastră. Ele se folosesc în această luptă de metodele aceleiaşi amăgiri de care sunt şi ele stăpânite. Ele dirijează setea omului de a se îndumnezei pe aceeaşi cale greşită a lor, care a sfârşit în eşec. Prin aceasta ele nu vor ca Dumnezeu să Se facă străveziu prin om, ca partenerul de infinită comuniune în iubire al omului. Satana urăşte apariţia şi mărirea lui Dumnezeu oriunde ar putea să se arate. Urând pe Dumnezeu, urăşte pe om ca chip al lui Dumnezeu şi ar vrea ca omul să nu aibă nici o legătură cu Dumnezeu, să nu-L recunoască.

El atrage prin aceasta pe om, când poate, la o alianţă cu sine împotriva lui Dumnezeu. Lupta lui este împotriva omului care se vrea realizat pe sine însuşi în Dumnezeu. Şi chiar pe oamenii pe care i-a câştigat pentru poziţia sa îi pune să lupte împotriva semenilor lor care vor să persiste

realizându-se în Dumnezeu. El luptă chiar împotriva păcii şi unităţii între oameni, pentru că în unitatea acestora se arată forţa unificatoare a lui Dumnezeu, pentru că unitatea se realizează de fapt în Dumnezeu, printr-o smerenie a unora faţă de alţii, care e şi smerenie faţă de Dumnezeu.

Prin lupta sa Satana atrage pe oameni în aceeaşi platitudine a existenţei, în aceeaşi neputinţă de a vedea perspectivele spirituale infinite ale ei, în acelaşi întuneric, în acelaşi înspăimântător minus al existenţei, în aceeaşi violenţă a pasiunilor care slăbesc spiritul şi vederea lui Dumnezeu. El tinde să atragă şi pe oameni în acelaşi "abis" al golului şi în acest scop îi îndeamnă să calce toate "legile dumnezeieşti pentru a introduce dezordinea în creaţie şi a o submina prin aceasta"[121].

Toate acestea le spune Sfântul Vasile cel Mare, descriind astfel motivul acestei lupte a Satanei: "De unde provine deci războiul lui împotriva noastră? De acolo că, fiind vasul întregii răutăţi, el a primit şi boala pizmei şi a invidiat cinstirea noastră. Căci nu a suportat viaţa noastră fără supărări în rai. De aceea amăgind prin vicleşuguri şi meşteşugiri pe om şi dorinţa ce acesta o avea de a se asemăna cu Dumnezeu, şi folosindu-se de ea spre înşelarea lui, i-a arătat pomul şi i-a făgăduit că va deveni asemenea lui Dumnezeu prin mâncarea din acela. Nu a fost creat ca duşman al nostru, ci a devenit duşmanul nostru din pizmă. Căci văzându-se pe sine aruncat dintre îngeri, n-a suportat să vadă pe cel pământesc înălţându-se la treapta îngerilor prin înaintare"[122]. Lupta lui împotriva noastră durează apoi continuu. "Căci nimic nu-i atât de dulce duhurilor vrăjmaşe decât să rostogolească pe omul invidiat, cinstit cu chipul dumnezeiesc, până la o astfel de stare de batjocură"[123], încât să se

121. M. Psellos, *op. cit.*, P. G. 120, col. 832-833.
122. *Op. cit.*, P. G. 31, col. 348.
123. M. Psellos, *op. cit.*, col. 829.

închine la ceea ce este inferior lui şi să se mândrească cu perversiunea, cu corupţia şi cu moartea.

Dar Dumnezeu a făcut şi din această luptă a diavolului un prilej pentru noi de a ne întări în bine, cu ajutorul harului dumnezeiesc. "Deci diavolul a devenit luptătorul împotriva noastră, pentru căderea noastră produsă prin ispita lui de odinioară. Dar Domnul ne-a dat prilejul şi putinţa luptei noastre împotriva lui, ca prin ascultare să i ne împotrivim şi să ne încununăm prin biruinţa împotriva duşmanului. Bine ar fi fost să nu devină diavol, ci să rămână în treapta lui în care a fost aşezat de la început de către Căpetenia treptelor! Dar o dată ce s-a făcut apostat, duşman al lui Dumnezeu şi duşman al oamenilor celor creaţi după chipul lui Dumnezeu (căci de aceea este duşman al omului, fiindcă este duşman al lui Dumnezeu, şi ne urăşte pe noi ca făpturi ale Stăpânului, ca asemănări ale lui Dumnezeu), Cel ce conduce prin providenţă cele omeneşti S-a folosit de răutatea Satanei spre exercitarea sufletelor noastre, precum un medic se foloseşte de veninul viperei pentru pregătirea leacurilor tămăduitoare"[124].

Astfel, pe când îngerii împlinesc rolul pozitiv, voit de Dumnezeu, de a ajuta pe oameni să sporească în existenţă, în desăvârşire şi în unitatea cea în Dumnezeu şi în cunoaşterea reală a măririi şi iubirii Lui infinite, duhurile rele împlinesc un rol contrar în toate aceste privinţe. Prin îngerii buni ni Se face transparent Dumnezeu cu adâncimile Lui infinite şi rămânem în dialog cu El însuşi, insistând în ele; prin duhurile rele suntem atraşi în platitudinea unei existenţe opace, fără sens, care sfârşeşte în moarte. Aşa cum existenţa demonilor e până la urmă, prin slăbirea ei, o moarte activă, din care se întinde inconsistenţa peste toate cele ce se ataşează lor, aşa devine şi existenţa celor

124. Sfântul Vasile, *op. cit.*, col. 349.

amăgiţi de ei: o existenţă în moarte, o violentă existenţă de coşmar inconsistent a umbrelor neputincioase şi chinuite, legate de suprafaţa realităţii, întinzând asupra altora acest chin al platitudinii şi neputinţei. E moartea singurătăţii conştiente, sau moartea prin singurătatea conştientă şi neputincioasă de a realiza comuniunea, dar exalând din ea invidia peste cei ce se află într-o anumită comuniune şi atrăgându-i spre acea moarte a singurătăţii.

5. Lucrarea duhurilor rele în lume

Dacă îngerii buni sunt aproape de Dumnezeu, rânduiţi pe diferite trepte de apropiere de El, dar în acelaşi timp sunt aproape şi de oameni – dintre care cei mai buni se bucură de o sesizare mai accentuată a lor –, duhurile rele sunt departe de Dumnezeu, dar sunt aproape de oameni, şi au o influenţă puternică asupra celor răi. Ei sunt sesizaţi nu numai de unii din cei răi, ci şi de unii dintre oamenii progresaţi duhovniceşte. În pasiunile umane şi în relaţiile pasionale ale celor stăpâniţi de ele colcăie ca într-o mocirlă fierbinte şi pestilenţială aceste duhuri, care au în ele porniri înrudite cu aceste pasiuni, aşa cum îngerii au mişcări curate înrudite cu virtuţile şi cu gândurile curate şi înalte ale celor buni. Dacă îngerii buni pot ancora statornic în trupurile înfrânate, dar mai ales în sufletele bune şi în minţile lor curate, duhurile rele sunt şi mai adânc ancorate în trupurile bântuite de porniri pasionale, în părţile inferioare ale lor, dar şi în minţile lor care uneltesc gânduri viclene. Încorporările lor sunt mai vădite pentru că sunt mai apropiaţi de lume, de oameni, pentru că oamenii stăpâniţi de ei sunt mai mulţi, pentru că rolul lor e să pună de fapt stăpânire pe oameni, câtă vreme al îngerilor buni este să-i elibereze, să-i ajute să fie cu adevărat ei înşişi, în afară de orice mândrie. Prezenţa lor în cei stăpâniţi de ei se arată şi în fe-

țele lor întunecate, crispate, în râsul nestăpânit, în vorbe necontrolate, obscene, în fapte nesocotite.

Dar pentru stăpânirea strânsă ce o pun pe cei pătimași, se vorbește și de un fel de posedare a acestora de către demoni și de un fel de încorporări, de apariții ale lor. Această apropiere face ca pasiunile produse și susținute de ei în unii oameni, să și le facă ale lor proprii. Pe de altă parte, întrucât vor să atragă pasiunile unor oameni spre persoane și lucruri, duhurile rele iradiază din aparențe atractive așezate pe suprafața acelor persoane și lucruri. Se vorbește astfel de duhuri prezente în apă, în foc, în bani, în lucruri frumoase, în persoane de sex contrar.

Sfântul Apostol Pavel declară că aceste duhuri sunt răspândite în văzduh, adică în jurul nostru pretutindeni, că stăpânesc întunericul acestui veac, adică întind întunericul peste viața aceasta, opunându-se să străbatem la lumina de dincolo de ea, făcând lumea netransparentă pentru noi (Ef. 6, 12). Ele ne leagă de suprafața lucrurilor, spun scrierile ascetice, făcând-o frumoasă, dar de o frumusețe nespirituală, netransparentă, sau înfățișând-o ca pe ultima realitate, nelăsându-ne să pătrundem la sensurile lor. Mântuitorul îl numește pe diavol "stăpânitorul lumii acesteia" (In 12, 31; 14, 30; 16, 11). E vorba de lumea aceasta privită în ea însăși, în suprafața ei opacă. Această suprafață stricăcioasă, dar atrăgătoare, o poate dărui Satana și o promite și lui Hristos (Mt. 4, 9).

Mihail Psellos spune: "În felul acesta, demonii își fac convorbirea cu noi în chip ascuns, ca să nu simțim de unde ne este războiul... Trupurile (încorporările, am zice noi) demonice, luând de la ființa lor imaginativă chipuri și culori și formele pe care le voiesc, le introduc în sufletul și duhul nostru și ne înfățișează prin aceasta multe lucruri, ne sugerează sfaturi, ne arată forme, ne împrospătează amintirile unor plăceri, chipuri de patimi, ne tulbură adeseori în

stare de veghe sau de somn, uneori excită şi părţile genitale ale noastre prin mângâieri, aprinzându-le spre porniri erotice nebune şi nelegiuite, iar adeseori iau în ajutor şi sucurile calde din noi"[125]. "Introducându-se în duhul nostru imaginativ, întrucât şi ei sunt duhuri, emit cuvinte de ale patimilor şi plăcerilor"[126]. Fiind duhuri, se introduc atât de intim în duhul şi trupul nostru, că aproape îşi îmbină eu-l lor cu eu-l nostru, încât ne este greu să distingem ce este manifestarea noastră de ce este manifestarea lor. De aceea Părinţii cer atenţie şi o mare sobrietate la produsele imaginaţiei, sau la "năluciri".

Fiind apropiaţi de oamenii cu diferite pasiuni şi susţinându-le pe acestea, demonii au în ei ceva înrudit cu aceste pasiuni. De aceea se deosebesc după cei stăpâniţi de pasiuni diferite. Sfântul Ioan Casian vorbeşte de cele opt duhuri ale celor opt patimi (duhul lăcomiei pântecelui, duhul desfrânării, al iubirii de avuţie, al mâniei, al tristeţii, al trândăviei, al slavei deşarte, al mândriei)[127]. Dar ele lucrează într-o solidaritate, pentru că şi patimile se ţin în lanţ. Chiar mândria, care pare patima cea mai spirituală, e produsul legării de suprafaţa lumii, de o nevedere a lui Dumnezeu ca suportul personal infinit al ei. Această vedere ar lua spiritului creat prilejul mândriei. Întristarea vine fără voia noastră aproape pe nesimţite, pentru nereuşita în lucruri lumeşti de mai mare sau mai mică importanţă. Ea poate ajunge până la disperare şi la sinucidere. Duhul cel rău se apropie întâi ca o furnică, pentru a creşte încet, încet şi a deveni puternic ca un leu. Pe unii îi face muţi de întristare, pe alţii surzi la cuvintele altora. Dar lucrează şi asupra trupului şi a lumii înconjurătoare, producând atracţii sau pa-

125. *Op. cit.*, col. 848, 861.
126. *Ibidem*, col. 848.
127. *Despre cele opt gânduri ale răutăţii*, Filocalia românească, I, p. 97, urm.

gube în ea, ca să ne întristeze, ca să ne mânie, ca să slăbească credinţa în Dumnezeu.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: "Împărăţia vicleană şi pierzătoare a diavolului... aţâţă puterea poftitoare ca să dorească cele potrivnice firii, îndemnând-o să aleagă cele sensibile în loc de cele inteligibile; apoi le răscoleşte iuţimea (mânia) ca să lupte pentru lucrul sensibil ales de poftă; în sfârşit, învaţă raţiunea să născocească diferitele moduri ale plăcerilor celor după simţuri (ca să slujească astfel simţurilor). Cu un cuvânt ea aşază ca stăpân peste aceste puteri (ale sufletului) lucrurile sensibile, sau face să domnească peste facultăţile sufletului legea pământului...". Diavolul "se ascunde în chip nevăzut în înfăţişările lucrurilor sensibile şi cheamă în chip amăgitor spre fiecare din ele dorinţele sufletului prin fiecare simţ". El "face ca fiecare patimă să fie stăpânită de ceva corespunzător din cele sensibile. Faţa diavolului este poleiala plăcerii, prin care pune stăpânire peste orice suflet ce se grăbeşte să o primească şi preţuieşte mai mult lucrurile sensibile care vrăjesc simţurile decât contemplarea celor inteligibile care îngraşă mintea"[128].

Lupta împotriva ispitelor duhurilor rele cere subţirime pentru a le surprinde de la început, dar şi un efort încordat şi o tenacitate neobosită, pentru a nu ne lăsa luaţi în stăpânire de ele. Dar lupta aceasta n-o poate duce cu succes omul singur. Puterea şi succesul ei îi vin de la trupul lui Hristos cel curat şi izvor al puterii de curăţie.

Dacă Satana a compromis trupul şi sensibilitatea lui umană şi suprafaţa sensibilă a lumii, Hristos a restabilit valoarea lui şi a lumii sensibile. El a făcut sufletul purtător de dumnezeire şi prin aceasta a restabilit puritatea trupului şi a sensibilităţii lui şi rolul lumii de a fi un transparent al lui

128. *Răspunsuri către Talasie*, Filocalia românească, III, p. 200-201.

Dumnezeu. El a arătat că răul nu e legat în mod fatal de trup şi de lume. El a restabilit în acelaşi timp puterea voinţei umane, de a ţine trupul nestăpânit prin sensibilitate de suprafaţa lumii. Trupul şi simţurile lui au devenit în el ceea ce trebuiau să fie, organ de sesizare curată a lumii sensibile; iar aceasta, loc transparent al prezenţei lui Dumnezeu.

Dacă răul ar fi fost legat în mod fiinţial de trup şi de lume, întruparea Fiului lui Dumnezeu nu ar fi avut nici un rost. La fel, dacă omul ar fi fost iremediabil luat în stăpânire de rău. Numai pentru că răul nu a fost legat esenţial de om şi de lume – şi pentru că răul nu s-a produs din iniţiativa exclusivă a omului, care nu a fost numai autor al răului, ci şi victimă pasivă a lui, protestând prin ceea ce a rămas bun în el în mod neîncetat împotriva răului spre care e ispitit –, Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat, având putinţa să strice chiar prin trup lucrurile diavolului (1 In 3, 8).

Pe de altă parte, un progres real al nostru şi al relaţiilor noastre cu semenii nu ne poate aduce decât lupta cu pasiunile, ajutată de harul lui Hristos, Care Se opune oricărei căderi a naturii Sale umane sub robia pasiunilor.

III

Căderea protopărinţilor şi urmările ei

1. Cât a durat starea primordială?

Nu ştim cât a rămas omul în starea primordială. Însă el n-a apucat să se consolideze în ascultarea de Dumnezeu şi să progreseze în cunoaşterea Lui, pentru că în acest caz căderea nu s-ar mai fi produs cu atâta uşurinţă, sau nu s-ar fi produs deloc.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: "Şi iarăşi poate că pom al cunoştinţei binelui şi răului s-a numit zidirea celor văzute, fiindcă are şi raţiuni duhovniceşti care hrănesc mintea, dar şi o putere naturală, care pe de o parte desfătează simţirea, pe de alta perverteşte mintea. Deci contemplată duhovniceşte, ea oferă cunoştinţa binelui, iar luată trupeşte oferă cunoştinţa răului. Căci celor ce se împărtăşesc de ea trupeşte, li se face învăţătoare în ale patimilor, făcându-i să uite de cele dumnezeieşti. Poate de aceea a interzis Dumnezeu omului cunoştinţa binelui şi răului, amânând pentru o vreme împărtăşirea de ea, pentru ca, mai întâi, precum era drept – cunoscându-şi omul cauza sa prin comuniunea cu ea în har şi prin această comuniune prefăcând nemurirea dată lui după har în *nepătimire* şi *neschimbabilitate*, ca unul ce a devenit deja dumnezeu prin îndumnezeire – să privească cu Dumnezeu fără să se vatăme şi cu totul liber făpturile lui Dumnezeu şi să primească cunoştinţa lor cu Dumnezeu ca Dumnezeu, dar nu ca om, având după har în chip înţelept aceeaşi cunoştinţă a lucrurilor ca Dumnezeu, datorită prefacerii minţii şi simţirii prin îndumnezeire"[129].

129. *Răspunsuri către Talasie*, Filocalia românească, III, p. 12.

Tot aşa, Nichita Stithatul, dezvoltând această idee, declară că pomul cunoştinţei binelui şi răului este simţirea aplicată lumii sensibile sau trupului. Omul putea contempla lucrurile sensibile fără pericol, printr-o simţire călăuzită de minte. Privirea lucrurilor sensibile, cu o simţire necălăuzită încă de o astfel de minte întărită, era periculoasă. De aceea trebuia să crească mai întâi la capacitatea de a privi cu o simţire călăuzită de mintea înduhovnicită[130].

Aceeaşi opinie o exprimă şi Sfântul Grigorie Palama, precizând-o şi mai mult: "Le-ar fi fost de folos protopărinţilor, care trebuiau să petreacă în locul acela sfânt, să nu uite nicidecum de Dumnezeu, ci mai degrabă să se exercite încă şi să rămână, ca nişte copii, la cele simple şi cu adevărat bune şi să se desăvârşească prin deprinderea contemplativă. Să nu păşească la o încercare câtă vreme erau încă nedesăvârşiţi, aflându-se într-o stare de mijloc, şi puteau fi duşi de forţa celor întrebuinţate cu uşurinţă, fie spre bine, fie spre contrariul"[131].

Am putea deduce că starea primordială a durat foarte puţin, căci în această stare aflată la mijloc între ascultare şi neascultare protopărinţii trebuiau să se manifeste de la început fie ascultând, fie neascultând. Dacă s-ar fi manifestat o vreme ascultând, ar fi început să se obişnuiască în bine, şi căderea ar fi devenit mai grea. Deci se pare că îndată ei s-au lăsat ispitiţi de neascultare. Starea primordială ar indica mai mult starea cu care protopărinţii au venit la existenţă prin actul creator al lui Dumnezeu, şi în care erau chemaţi să persiste şi să înainteze ca în starea lor normală. Sfântul Vasile cel Mare vorbeşte direct de "repeziciunea" cu care Adam s-a decis pentru neascultare. Dar tot el afirmă existenţa reală a unui scurt răstimp anterior deciziei pentru

130. Nichita Stithatul, *Vederea raiului*, Filocalia românească, VI, p. 362-363.

131. *Capete naturale, teologice...*, 50, Filocalia greacă, ed. a II-a, vol. II, p. 319.

rău. El ne dă să înțelegem că starea primordială înseamnă propriu-zis faptul că omul n-a ieșit rău din actul creator al lui Dumnezeu, ci răul a fost ales de om. Deci a avut un scurt răstimp de cumpănire înainte de alegere. Dumnezeu nu putea crea pe om rău. Dar voia ca omul să se întărească în bine și prin propria-i conlucrare.

Sfântul Vasile cel Mare vorbește chiar de o îngâmfare din săturare. Prea le avea omul pe toate de-a gata, fără să fi crescut duhovnicește prin eforturi pentru câștigarea lor. În loc să se decidă la acest efort pentru persistarea și înaintarea în participarea la cele bune, dar mai puțin sensibile, a preferat să aleagă să se bucure, fără nici un efort, de bunuri mai ușor sesizabile. Faptul că și natura era frumoasă și îmbelșugată, corespunzând frumuseții sensurilor și realităților inteligibile, a constituit o ispită pentru om: de a se bucura mai curând de ceea ce era mai la îndemână decât de ceea ce cerea un efort pentru a-l cunoaște și a se bucura de el. "Deci a fost cândva Adam la o înălțime, nu a locului, ci a voinței, și anume atunci când, recent (ἄρτι) însuflețit și privind spre cer, s-a bucurat de cele văzute, iubind pe Binefăcătorul, Care i-a dăruit viața veșnică, l-a odihnit cu desfătările raiului, i-a dat stăpânire ca cea a îngerilor și o petrecere ca a arhanghelilor și l-a făcut auzitor al glasului dumnezeiesc. Fiind ocrotit în toate acestea de Dumnezeu și bucurându-se de bunătățile Lui, săturându-se repede (ταχὺ) de toate și oarecum îngâmfându-se de sătul, a preferat desfătarea arătată ochilor trupești, în locul frumuseții inteligibile, și a pus săturarea stomacului mai presus de bucuriile duhovnicești. Astfel a ajuns îndată afară din rai, fără de petrecerea aceea fericită, rău nu din constrângere, ci din neînțelepciune (ἀβουλία). De aceea a păcătuit din voința rea și a murit din pricina păcatului"[132].

132. *Op. cit.*, P. G. 31, col. 345.

"Abulia" de care vorbeşte Sfântul Vasile înseamnă în parte imprudenţă, în parte lipsă de voinţă, o lene a voinţei. Omul a căzut din imprudenţă şi din lenea de a face un efort, de a-şi folosi libertatea. Dumnezeu îl voia pe om să crească în libertate prin efortul propriu. Libertatea ca semn al puterii spiritului nu e numai un dar, ci şi un rezultat al efortului. Omul a refuzat acest efort de la început şi a căzut în robia plăcerii uşoare a simţurilor. Dumnezeu i-a insuflat omului spiritul. Dar spiritul insuflat era în mare parte o potenţă, care trebuia actualizată de către om. Poruncindu-i să nu mănânce din pomul simţirii fără să fie călăuzit de libertatea spiritului, Dumnezeu i-a poruncit de fapt să fie tare, să rămână liber şi să crească în spirit, sau în libertate. Porunca aceasta apela ea însăşi la libertatea omului.

Căderea oamenilor de la Dumnezeu a constat formal într-un act de neascultare. Prin însuşi acest act s-au rupt interior de Dumnezeu, din dialogul pozitiv cu El. Ei n-au mai răspuns lui Dumnezeu, crezând că prin aceasta îşi afirmă libertatea, autonomia. De fapt acest act a fost începutul închiderii egoiste a omului în sine. Prin aceasta a devenit sclavul său propriu. Socotind că devine domn peste sine, a devenit sclavul său. Omul e liber numai dacă e liber şi de sine pentru alţii, în iubire, dacă e liber pentru Dumnezeu, sursa libertăţii, pentru că e sursa iubirii. Dar neascultarea a folosit ca prilej porunca de a nu gusta din pomul cunoştinţei binelui şi răului.

2. Înţelesul pomului cunoştinţei binelui şi răului şi al pomului vieţii

Părinţii menţionaţi lasă să se înţeleagă că prin aceşti doi pomi se percepe aceeaşi lume: privită printr-o minte înduhovnicită, ea este pomul vieţii şi ne pune în legătură cu Dumnezeu; iar privită şi folosită printr-o simţire dezlegată de mintea înduhovnicită, ea reprezintă pomul cunoştinţei binelui şi răului şi desface pe om de Dumnezeu.

Sfântul Grigorie de Nyssa o spune aceasta într-un fel propriu, făcând o analiză a caracterului ambiguu al pomului cunoștinței binelui și răului. Pomul cel permis al vieții e tot lucrul, sau mai bine zis toată cunoștința și experiența prin care omul sporește în bunătatea reală. Iar pomul cunoștinței binelui și răului, adică cel interzis, este de asemenea tot lucrul sau toată cunoștința și experiența de care se împărtășește omul amăgit de ideea că este bună, dar în realitate este rea: "Ce este acel "tot pomul" al cărui fruct e viața, și, iarăși, acest (pom) amestecat, al cărui sfârșit e moartea? Căci recomandând înainte împărtășirea îmbelșugată de tot pomul, interzice apoi printr-o rațiune și grijă oarecare împărtășirea de cele comune"[133].

Ca și Părinții menționați înainte, Sfântul Grigorie de Nyssa înțelege pomul cunoștinței mai ales în aspectul sensibil al lumii, dar stăruie într-un chip deosebit asupra faptului că acest aspect poate naște răul în om, prin aceea că e sesizat exclusiv prin simțirea lui. În sine, nu e rău nici aspectul sensibil al lumii; dar el poate deveni mai periculos pentru om datorită simțurilor care, înainte de o întărire spirituală a lor, se pot aprinde ușor de frumusețea sensibilă a lumii. De aceea e mai bine ca omul să-și concentreze atenția spre sensurile spirituale ale lumii până ce se întărește duhovnicește[134]. Pericolul concentrării simțirii la aspectul sensibil al lucrurilor provine, după Sfântul Grigorie de Nyssa, din putința nașterii pasiunilor în om datorită înrudirii lui trupești cu natura animală[135]. Deci aspectul sensibil al lumii capătă caracterul de pom al binelui și răului, amestecat, prin întâlnirea simțirii omului cu aspectul sen-

133. *De hominis opificio*, P. G. 44, col. 197.

134. Sfântul Vasile cel Mare socotește totuși că pomul cunoștinței binelui și răului a fost un pom particular, dar nu era rău prin el însuși, ci ispititor prin frumusețea și dulceața fructelor lui, deci ca reprezentant al frumuseții și dulceții sensibile a creațiunii. (*Op. cit.*, P. G. 31, col. 298).

135. *Op. cit.*, P. G. 44, col. 192.

sibil al lucrurilor, fără a fi călăuzită de o minte înduhovnicită. La aceasta mai contribuie şi Satana, în chipul şarpelui, simbol al insinuărilor viclene. "Deci e amestecat fructul acela, având ca avocat al său pe şarpe, poate pentru motivul că răul nu se arăta gol de sine, după natura sa". Răutatea ar fi ineficace dacă nu s-ar colora în nici un bine prin care să atragă spre poftirea ei pe cel amăgit. "Deci firea răului este amestecată, având în adânc pierzania, ca pe un vicleşug ascuns, iar în amăgirea de la arătare înfăţişând un oarecare chip al binelui. Culoarea frumoasă a argintului pare bună iubitorului de arginţi; dar iubirea de arginţi devine rădăcina tuturor relelor... Aşa e cu toate păcatele... Nu e nici absolut rău, deoarece se învăluie în floarea binelui, nici pur bine, deoarece sub el se ascunde răul... De aceea, arătând şarpele fructul rău al păcatului, nu a arătat vederii răul în natura ce o avea; căci nu s-ar fi lăsat omul ispitit de răul vădit. Ci,înfrumuseţându-l la arătare cu o vedere atrăgătoare şi vrăjind gustul cu o plăcere pentru simţire, i s-a părut femeii acceptabil... şi luând, a mâncat. Iar mâncarea a devenit maica morţii pentru oameni"[136].

Răul nu poate cuceri prin el însuşi. Răul se împodobeşte cu florile binelui. Omul păstrează în sine o rămăşiţă de neşters a binelui. El trebuie să se amăgească cu părerea că păcatul pe care-l face are justificarea prin bine. Răul e ambiguu din neputinţa sa de a sta prin sine. De aici şi perversitatea la care trebuie să recurgă orice ispititor, ca să înduplece pe cineva să facă răul propus, prezentându-l ca bine. Desigur, cine se lasă amăgit păstrează în amăgirea lui o doză de nesinceritate. El consimte să fie amăgit, îşi dă seama că este amăgit. Dar trebuinţa de a se amăgi e un minimum de bine rămas în el, ca un fel de pod şubred, prin care intră răul. Fără acesta, nu poate intra răul în el.

136. *Op. cit.*, col. 200.

Răul oferă o dulceaţă sau un bine iniţial, dar la sfârşit îşi arată efectul distrugător. Diavolul nu are prea mare nevoie să-l amăgească pe om în privinţa începutului, căci acesta e cuceritor prin sine. El are nevoie să-i liniştească sufletul de temerea faţă de sfârşitul, sau de urmările faptei rele. Câtă vreme glasul lui Dumnezeu, care răsuna în conştiinţa profundă şi sinceră a femeii, îi spune: "De veţi mânca din pom, cu moarte veţi muri" şi opune această temere şoaptei ispititoare a şarpelui, acesta îi spune,amăgind-o: "Nu veţi muri, ci veţi fi ca Dumnezeu", apoi îşi întăreşte liniştirea aceasta privitoare la sfârşitul faptei rele cu arătarea dulceţii iniţiale.

Sfântul Vasile cel Mare interpretează altfel binele şi răul legate de fructul acestui pom. Interpretarea lui deschide o perspectivă optimistă spre viitor. Dar ea nu e în contrazicere cu cea a Sfântului Grigorie de Nyssa, ci o completează. Sfântul Vasile vede binele şi răul săvârşit de Adam în faptul că mâncând din acel pom a săvârşit pe de o parte un act de neascultare, pe de alta a fost dus la cunoştinţa goliciunii, deci a ruşinii. Invers ca la Sfântul Grigorie, dacă începutul e rău, sfârşitul e bun. Mai bine zis, după sfârşitul rău, sau spre întâmpinarea lui, se naşte în oameni căinţa. În cazul lui Adam, prin mâncare s-a născut în el ideea să-şi pregătească îmbrăcăminte ca să se înfrâneze de la pornirile trupeşti. În general, ispita şarpelui a trezit pe primii oameni la lupta de apărare împotriva ispitelor lui, la lupta pentru biruirea Satanei. Dumnezeu însuşi a pus în om pornirea aceasta de luptă împotriva Satanei. Această pornire va duce la înfrângerea Satanei în Fiul Omului, Hristos. În Acesta e ultimul sfârşit al luptei. "Duşmănie voi pune între tine şi femeie, între sămânţa ta şi sămânţa ei; Aceasta îţi va zdrobi capul, iar tu Îi vei împunge călcâiul" (Fac. 3, 15). Chiar frumuseţea pomului a fost pentru oameni un prilej de a lupta cu ispitele lui. Desigur, omul nu va putea birui singur asupra răului introdus în el. Dar nici răul nu va des-

fiinţa cu totul binele din el. Omul va rămâne într-o stare ambivalentă. Accentuând asupra luptei în favoarea binelui din sine, împotriva răului care de asemenea era prezent în sine, Sfântul Vasile cel Mare zice: "De aceea s-a sădit un pom purtător de fructe frumoase, pentru ca, în reţinerea de la dulceaţă, care arată prin înfrânare binele, să ne învrednicim cu dreptate de cununile răbdării. Căci mâncării i-a urmat nu numai neascultarea, ci şi cunoştinţa goliciunii"[137].

După interpretările Sfinţilor Părinţi, cunoştinţa binelui şi răului, dobândită din îmbinarea între activitatea simţurilor şi aspectul sensibil al lumii, constă într-o cunoaştere a pasiunilor născute în om, iar după interpretarea specială a Sfântului Vasile, şi în lupta împotriva acestor pasiuni. În general, din interpretarea patristică rezultă că omul prin cădere s-a ales cu cunoştinţa răului în sine, dar n-a fost cu totul copleşit de el; ci a păstrat şi o opoziţie împotriva lui, fără să reuşească însă să ducă la capătul biruitor această luptă.

3. Caracterul ambiguu, contradictoriu şi amăgitor al stării căzute a omului

Din implicarea reciprocă a stării de neascultare ca depărtare de Dumnezeu şi a pornirii pasionale, născută din împletirea între simţualitate şi aspectul sensibil al lumii, rezultă un înţeles mai complex al acestei triste cunoaşteri a binelui şi a răului, sau a căderii omului.

Rezultă neascultarea, mândria şi pofta noastră egoistă ca slăbire a spiritului. Iar ele produc o restrângere a cunoaşterii creaţiei lui Dumnezeu, omul privind la ceea ce poate domina şi la ceea ce îi poate satisface nevoile şi plăcerile trupeşti, devenite pasiuni. Pasiunile trupeşti vor susţine, la rândul lor, mândria omului care le satisface. Omul va fi mândru cu nevoile şi cu pasiunile sale exclusiv mate-

137. *Op. cit.*, P. G. 31, col. 348.

riale; acestea se vor justifica cu mândra pretenţie a lui, de fiinţă autonomă.

Dar trebuie să menţionăm că, prin descrierea acestei restrânse cunoaşteri a creaţiei, am trecut deja la urmările păcatului, întrucât mai ales chipul acesta restrâns al lumii, dar în parte şi cunoaşterea aceasta restrânsă, stăpânind în om fără voie, nu mai sunt produse de un păcat actual.

Cunoştinţa aceasta restrânsă e adaptată înţelegerii lumii ca ultimă realitate, dar ca o realitate cu caracter de obiect menit să satisfacă exclusiv nevoile trupeşti ale creaturii raţionale, devenite pasiuni. Această cunoştinţă se adaptează pasiunilor şi mândriei umane, sub puterea cărora a căzut, şi ea vede în creaţie un vast obiect opac şi ultim fără nici o transparenţă, fără nici un mister, care o depăşeşte. E o cunoştinţă care a început printr-un om nedezvoltat duhovniceşte şi a rămas pe măsura lui, oprind creşterea lui duhovnicească în legătură cu orizontul mai presus de lumea sensibilă. E o cunoştinţă care acoperă ceea ce este esenţial în creaţie, deci o cunoştinţă în sensul ironic în care Dumnezeu vorbeşte despre ea în Facerea 3, 22. E o cunoştinţă care nu va cunoaşte niciodată sensul ultim al realităţii, scopul ei.

Greutatea de a cunoaşte caracterul transparent al creaţiei şi al persoanei proprii, care deschide sensurile lor infinite, vine şi din faptul că şi creaţia, şi persoana umană nu mai pot opri procesul de corupere care duce pe fiecare om la moarte. Dacă Adam n-ar fi păcătuit, creatura conştientă ar fi înaintat spre un fel de mişcare "stabilă", în tot mai multă convergenţă şi unificare a părţilor creaţiei, a omului în el însuşi, a oamenilor între ei şi cu Dumnezeu, într-o mişcare a iubirii universale, într-o copleşire a creaţiei de Duhul dumnezeiesc. Prin cădere a intrat în creaţie şi o mişcare spre divergenţă, spre descompunere. Numai prin Hristos, ca Dumnezeu întrupat, părţile creaţiei au început să se recompună pentru a da posibilitate viitoarei ei transfigurări.

Pentru că din Hristos se revarsă în creație Duhul unificator și veșnic viu.

Dar menționăm că în viziunea ortodoxă, lumea nu a luat, după cădere, un chip total și fatal opac și nici cunoașterea omului nu s-a restrâns cu totul la o cunoaștere adaptată unui chip opac, netransparent, al lumii. Oamenii pot străpunge parțial această opacitate printr-o altă cunoaștere și o și străpung adeseori. Dar nu pot învinge total această opacitate și cunoaștere adaptată ei. Acestea rămân structuri dominante.

Am mai văzut că lumea are sens numai prin faptul că poate fi condusă, fiind maleabilă, spre un mod de existență superioară și eternă, spre adevărul sau binele desăvârșit, care constă în iubirea și unirea între Dumnezeu și lume, între oameni și Dumnezeu și între oamenii înșiși; adică numai dacă e văzută ca un mediu transparent, în subțiere spre relația de iubire deplină între Dumnezeu și oameni și între oamenii înșiși.

Creația a fost rânduită să fie un loc în care Dumnezeu să poată vorbi și să poată lucra în vederea acestui scop, un loc în care noi să putem răspunde lui Dumnezeu prin cuvântul și faptele noastre, angajându-ne pe drumul acestei comuniuni în dezvoltare, voită de Dumnezeu. Creația își împlinește rostul atunci când ea mai rămâne ca un loc în care ființa noastră poate întreține un oarecare dialog cu Dumnezeu, care se poate dezvolta numai dacă mai rămâne totuși văzută măcar în parte ca un dar al lui Dumnezeu, ca bază a darului superior al mântuirii, prin care va fi scăpată de starea actuală de coruptibilitate și moarte.

Lumea a fost creată cu calitățile corespunzătoare acestui scop. Prin cădere ea a devenit însă în mare parte opacă, retragerea Duhului dumnezeiesc din ea slăbindu-i însușirea de mediu transparent între Dumnezeu și oameni și între aceștia înșiși. Prin retragerea Duhului din ea și din om, aceasta nu mai are maleabilitatea originară și nici omul

forța spiritului prin care să o poată conduce spre deplina stare de mediu de comunicare între Dumnezeu și el și între el și semenii săi. Ea permite încă la fiecare punct al fiecărei serii cauzale alegerea multor direcții cauzale, ba chiar realizarea unor efecte, care covârșesc efectele care stau în puterea cauzalității firești. Dar ea nu mai dă putința unei folosiri ușoare a întregii ei maleabilități, iar între oameni arareori se găsesc unii care să câștige prin efort atâta forță spirituală prin legătura lor cu energia divină, încât să covârșească însăși cauzalitatea firească,deschizând o ieșire și o vedere spre zările viitoare ale sensului deplin al existenței, al plenitudinii vieții, al binelui și al adevăratei spiritualități.

Dar chiar prin aceste rare străpungeri într-un orizont superior al binelui deplin, simțim că aceasta s-ar putea face în mod peremptoriu dacă puterile noastre spirituale s-ar reunifica și s-ar întări, dacă rațiunea ar fi totdeauna unită cu iubirea. În insuficienta lor unire, în slăbirea fiecăreia din acestea prin despărțirea lor, în divergența lor, care nu permite nici o cunoaștere deplin pătrunzătoare, nici o realizare fără lipsuri a binelui, simțim o prezență a păcatului. În rai, Adam vedea cu o minte care era plină de iubire, cu un suflet umplut de puterea Duhului dumnezeiesc, nu numai pentru că el însuși era deplin unificat, ci și pentru că trăia într-o creație plină de Duhul dumnezeiesc. Nu era nici o separație între creație și lumea energiilor divine, nici o contradicție între tendințele omului, nici o separație între ele și puterile superioare dumnezeiești. Adam avea deschise dimensiunile nesfârșite ale profunzimii, putea cu ușurință să rămână fără greutate pe treptele binelui. Creația deschisă infinitului îl ferea de strâmtorare, nu-i apărea ca o realitate îngustă, închisă; asociată cu raționalitatea, ea își lărgea dimensiunile până la sensul deplin, căci existența umană nu era retezată în scurtă vreme de moarte.

Pentru cei ce se ridică în Hristos din această îngustare a creației, moartea nu are ultimul cuvânt. Existența se în-

tinde în infinit dincolo de ea. Raţionalitatea îşi capătă pentru ei sensul deplin, şi existenţa la fel. Ei îşi văd asigurată durata eternă, conformă valorii persoanei lor pe care o simt. Valoarea eternă a persoanei umane e asigurată de faptul că însăşi baza supremă a existenţei are caracter de persoană, ca parteneră de comuniune şi de iubire eternă a omului. Reintrarea acestuia în comuniunea cu Dumnezeu îl scapă de moartea eternă.

Renunţând la comuniunea cu Dumnezeu şi cu semenii, omul a restrâns cunoaşterea sa la cunoaşterea lumii ca obiect. El a slăbit în cunoaşterea Subiectului divin, superior lumii, căci cunoaşterea Subiectului divin se realizează în comuniunea cu El şi nu-i dă omului niciodată posibilitatea de a fi suveran asupra Lui. Voind să cunoască totul deplin sau numai raţional, el rămâne numai la aspectul de obiect al lumii şi al corpului uman. Rămânând cu cunoaşterea strict raţională a naturii şi a semenilor, a despărţit cunoaşterea de înţelegerea creaţiei ca dar al lui Dumnezeu şi de iubirea lui Dumnezeu ca dăruitor continuu al ei şi al semenilor ca parteneri ai unui dialog al iubirii.

Dar nu se poate spune că cunoaşterea raţionalităţii naturii prin mijlocirea raţiunii umane nu reprezintă şi ea o dezvoltare a spiritului uman. Avem astfel şi în aceasta o ambiguitate, care înseamnă o creştere şi o slăbire simultană a puterilor noastre, simbolizată de pomul cunoştinţei binelui şi răului.

Cunoştinţa exclusiv raţională a lumii prin separări, limitări şi generalizări, la care s-a redus omul, nu-i dă cunoaşterea întregii existenţe şi nu-i procură viaţa spirituală întreagă, pentru că îl lasă în afara comuniunii cu Subiectul suprem şi cu subiectele semenilor. Îl lasă lipsit de viaţa eternă şi de perspectivele de cunoaştere a unei realităţi veşnic noi, pe care i le asigură comuniunea cu acel Subiect şi cu celelalte.

Sfântul Grigorie de Nyssa atrage atenţia asupra faptului uimitor că tot în mijlocul raiului era şi "pomul vieţii". Aceasta înseamnă că ambii se aflau în acelaşi punct central, căci nu pot fi două puncte centrale. Aceasta poate să însemne că aceeaşi lume, sesizată exclusiv prin simţuri şi prin raţiunea pusă în slujba simţurilor, este un izvor al binelui care nu e bine; dar sesizată în semnificaţia ei de o raţiune mai adânc văzătoare, care, dimpotrivă, ia simţirea în slujba ei, e un izvor al vieţii. Deci "pomul vieţii" este fie aceeaşi lume sesizată prin "minte", fie Dumnezeu care se vede prin lumea astfel sesizată. Un "pom al vieţii" e orice persoană a altuia, care este sursa vieţii mele, prin iubirea ei faţă de mine; iar "Pomul vieţii" prin excelenţă şi atotcuprinzător e Persoana absolută, ca sursă a iubirii nesfârşite faţă de toţi şi a iubirii tuturor persoanelor între ele.

O întrebare ar fi, în acest caz: în ce sens se spune în Facerea că Dumnezeu a scos pe Adam şi pe Eva după cădere din rai, ca să nu mănânce din "pomul vieţii" şi să fie vii? Cum ar mai fi putut ei să mănânce din lume prin "minte" şi să fie vii, odată ce au căzut de la această capacitate? Nu a încetat lumea prin însăşi căderea oamenilor să mai fie un "pom al vieţii"? Sau nu s-a ascuns prin aceasta "pomul vieţii" în adâncul lumii? Poate că tocmai aceasta ţine să spună Facerea, chiar dacă o atribuie şi unui act special al lui Dumnezeu. Adam şi Eva au căzut de la vederea lui Dumnezeu într-o lume devenită netransparentă şi printr-o retragere a lui Dumnezeu de la vederea lor. Dumnezeu nu Se comportă pasiv în faţa căderii lor: ei sunt scoşi de la pomul vieţii şi printr-o retragere a acestui pom de la posibilitatea lor de vedere. Lumea devine netransparentă şi producătoare de moarte şi de corupţie nu numai prin fapta oamenilor, ci şi prin actul lui Dumnezeu, Care-Şi retrage unele energii ale Lui din ea. Faptul că se spune că pomul vieţii a rămas undeva de unde oamenii au fost scoşi, înseamnă poate că lumea a rămas în sine un pom potenţial al vieţii,

a rămas potențial transparentă, dar oamenii au căzut de la această cunoaștere a ei. Ei n-au mai văzut lumea ca "grădină", ca rai al deplinătății vieții, prin care "umbla Dumnezeu"; ei n-au mai văzut lumea în semnificația ei deschisă infinitului personal al lui Dumnezeu. E semnificativ că sfinții, care prin Hristos s-au ridicat peste alipirea exclusivă la creație, văd în ea reliefuri și dimensiuni ascunse pentru cei ce nu știu decât de lume. Sfântul Simeon Noul Teolog descrie ordinea vieții de veci, văzută în parte de el încă de aici, în culori de negrăită frumusețe și armonie. Se poate spune că tocmai cei ce se lipesc exclusiv de suprafața creației pierd viziunea adâncimii ei în Dumnezeu, pierd lumea ca pom al vieții, ca un potir care ne poate îmbia la viața dumnezeiască fără de moarte, și sunt în afara lumii ca "grădina" prin care umblă Dumnezeu, persistând într-o lume care, alături de grâu, rodește "spini și pălămidă", într-o lume a sudorilor, a plăcerilor amestecate cu dureri. După credința creștină, în iad păcătoșii sunt în întunericul din afară de lumea reală. Noi vedem că invidioșii urâțesc chipurile persoanelor umane și lucrurile lor. Nu văd lumina ce le vine din alt plan. Le rămâne ascunsă dimensiunea spre infinit a persoanelor și transparența lucrurilor spre infinitatea Cauzei lor personale ultime. Marele invidios, Satana, nu poate suporta lumea ca operă frumoasă și ordonată a lui Dumnezeu și aduce numai dezordine în ea și el însuși este întruchiparea maximei urâțenii. El urăște nu numai pe oameni, ci lumea întreagă, și încearcă să-i împiedice să vadă frumusețea ei, căutând să o reducă la un simplu obiect de pofte inferioare și la un motiv de vrajbă. Îi atrage și pe oameni spre acest chip al ei, ca să uite de Dumnezeu, de adâncurile spiritualității și bunătății.

Cei ce nu se lasă ispitiți de el descoperă până la urmă măreția și frumusețea reală a creației, o dată cu descoperirea Duhului dumnezeiesc, reîntors în ei și în ea. Lipsa din iad a vieții în Dumnezeu e și o lipsire de normalitatea lumii,

o transformare a ei într-o îngrămădire de umbre halucinante purtate de mişcări haotice. E o înfundare într-un coşmar, în pseudorealitatea eu-lui desprins de adâncimea consistentă a lumii, ca mijloc transparent al plenitudinii de viaţă a lui Dumnezeu. În rai toate erau frumoase, pentru că erau gesturi concretizate ale iubirii nesfârşite a lui Dumnezeu sesizate prin iubire de Adam şi Eva. După aceea apar în existenţă şi trăsături urâte, otrăvitoare, monotone, sau le face păcătosul astfel. Creaţia în general îşi pierde chipul binelui neamestecat cu răul, adâncimile deschise cunoaşterii infinite, şi scoate la iveală, prin omul păcătos, un chip amestecat cu dureri, cu multe eşecuri şi nedeplinătăţi. Creştinismul leagă de păcat, sau de ruperea de Duhul lui Dumnezeu, împuţinarea vieţii sufleteşti, sau moartea sufletească, deci şi bolile, coruperea şi moartea fizică. Prin păcat, sau prin retragerea Duhului dumnezeiesc, creaţia slăbeşte în resursele ei vitale. Fiinţa noastră însăşi, în starea de păcat, poate înainta până la egoismul singularizării, încât aproape nu mai ştie dacă există realmente. Permanentizarea acestei stări în iad este moartea veşnică, după moartea ca despărţire a sufletului de trupul ce se descompune.

4. Cunoaşterea binelui prin practicarea lui în comuniune

Alegând, din mândrie, cunoaşterea individualistă raţională şi obiectuală a realităţii, Adam a aplicat-o pe aceasta şi în chestiunea binelui. Dar binele,şi chiar existenţa,în afara comuniunii cu Subiectul divin şi cu subiectele umane, are un caracter dubios şi deci şi cunoaşterea lui e dubioasă. Aceasta afundă fiinţa noastră într-o tristeţe imensă. Căzut în mândria lui, Adam a vrut să decidă de la sine ce e bine şi ce există. Binele şi existenţa sunt reduse astfel la starea de obiecte ca să poată încăpea în limitele raţiunii îngustate şi mândre a insului singuratic. Ele sunt adaptate intereselor şi plăcerilor momentane şi strict egoiste. Binele

și existența adevărată nu se cunosc însă și nu se experiază deplin decât în relațiile iubitoare cu celelalte subiecte. Trebuie să asculți respectuos și pe celălalt, ca să descoperi alte puncte de vedere și să cunoști noutatea lui neconteniță. Trebuie să-l asculți ca să vezi ce așteaptă și el de la tine, ca să cunoști nu numai existența lui deosebită de a lumii, ci și ce bine așteaptă el de la tine. Propriu-zis în aceasta stă binele pe care-l așteaptă de la tine și tu de la el: în a fi unul pentru altul izvor de noutate, de comuniune, de iubire. Răul nu mai e rău când altul comunică cu tine și tu cu el. E un bine să fii cu altul "și la bine, și la rău". Răul e copleșit în comuniune, căci aceasta e o împlinire de ființă. Iar binele nu mai e bine când îl impui altuia, dar nu-l iubești pe acela, când te ții departe de comuniunea cu el. Celălalt are lipsă propriu-zis de iubirea ta, și tu, de iubirea lui. Prin aceasta îi dai totul și-ți dă totul. În nevoia altuia de iubirea ta constați că exiști cu adevărat, iar în nevoia ta de iubirea lui, constați că acela există într-un mod superior obiectelor; constați că te împlinește și, prin aceasta, experiezi binele. Dar prin acestea constați că tu exiști întărind pe altul în existență și altul există întărindu-te pe tine în existență. Iar iubirea înseamnă rămânere în comuniune.

Acesta e și adevăratul bine pentru fiecare partener de comuniune. Un bine experiat în izolare individuală nu există, sau nu e ceva de durată. Binele e răspunsul celuilalt la necesitatea ta de iubire și răspunsul tău la necesitatea aceluia. Binele e exercițiul continuu și în relație concretă a responsabilității omului față de semeni. Binele rezultă dintr-o adevărată cunoaștere. Iar aceasta e cunoașterea în comuniune. Rațiunea adevărată e totodată cuvânt, e comunicare, e participare la realitate, din care cea mai înaltă este cea personală. Rațiunea solipsistă nu e decât o frântură de rațiune. Ea devine instrumentul tuturor sofisticărilor în folosul pornirilor egoiste și mijlocul de justificare a oricărui rău.

După învăţătura creştină, dacă eu mă orientez numai după raţiunea mea în a decide ce e bine pentru celălalt şi pentru mine, fac un uz orgolios şi egoist de raţiunea mea şi ies din adevăr şi din bine. Eu nu întăresc existenţa mea în acest caz din comuniunea cu celălalt. O astfel de decizie nu-mi poate aduce nicicând un bine pentru mine şi pentru celălalt; nu poate spori existenţa mea din celălalt şi pe a celuilalt, din a mea. Numai iubirea sau comuniunea în libertate e izvorul binelui; numai ea întăreşte existenţa celor doi în comun; sau numai decizia din şi pentru iubire – sau luată în comun din iubire şi pentru iubirea reciprocă – slujeşte binelui adevărat, nu decizia singulară, după o normă raţională stabilită individual.

Potrivit doctrinei creştine, numai cel ce slujeşte se mântuieşte (Mt. 20, 26-28). Dacă vreau să slujesc prin raţiune binelui meu şi al altuia, n-o pot face în nici un caz numai prin raţiunea mea, ci trebuie să consult şi raţiunea lui, căci fiecare porneşte de la alte împrejurări şi trebuinţe concrete, şi în orice caz binele ultim se lămureşte în dialog cu acela. Nu trebuie să supun raţiunii individualiste binele, ci, dimpotrivă, să supun raţiunea individualistă binelui, sau raţiunii superioare a comuniunii din iubire; să supun iubirii raţiunea.

Dar din Facerea rezultă că, prin gustarea din pomul cunoştinţei binelui şi răului, omul a voit să cunoască numai un bine şi un rău al său în raport cu natura, cu o natură faţă de care omul nu simte datorii, nu simte o responsabilitate. Numai faţă de persoane omul simte o responsabilitate; şi binele constă nu în a profita de natură ca obiect, ci în achitarea de această responsabilitate, sau de datoriile faţă de oameni şi în folosirea naturii în acest scop.

Un bine conceput numai ca profit individual de la natură e un bine inferior, trupesc, egoist, nu e un adevărat

bine nici chiar pentru cel care-l concepe astfel, căci nu dezvoltă pe ins spre omul personal.

Binele se realizează numai din exercițiul unei responsabilități, sau din împlinirea unor datorii față de alte persoane care au nevoie de ajutorul meu pentru a se dezvolta, cum am eu nevoie de ajutorul lor. Binele este ceea ce *trebuie* să se facă, nu ceea ce este. Deci e ceva deosebit de raționalitatea naturii socotită numai în ceea ce este, și nu în ceea ce cere să devină prin oameni pentru a duce pe oameni mai presus de ea și de fiecare din ei. Binele constă în a iubi pe altul ca pe tine însuți.

Binele se manifestă prin mijlocirea naturii în fapte ale unora pentru alții. Fructele naturii trebuie prelucrate și date și altora, nu folosite în mod egoist. De aceea Dumnezeu dă oamenilor, după cădere, ca terapeutică, asceza muncii. La aceasta s-a adăugat crucea durerii, care spiritualizează și mai mult bucuria de cele sensibile. Femeia primește darul pruncilor în dureri (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 21).

Binele se cunoaște numai în dialogul iubitor cu celelalte persoane, în înfrânarea egoismului și mândriei. Un bine pe care l-aș impune altora conform rațiunii mele n-ar avea nici o forță transformatoare. Desigur, binele se impune totuși, însă în alt fel: când iradiază ca o forță realizată din partea unui subiect care a devenit el însuși bun, când se manifestă ca iubire a acelui subiect față de celelalte persoane. Binele iradiază în modul cel mai accentuat și fără întrerupere din partea Persoanei supreme, care e supremul bine din eternitate.

Numai din binele care iradiază în persoanele umane din acea Persoană supremă, acestea se simt susținute în pornirea de a realiza binele între ele prin comuniunea tot mai dezvoltată.

Binele este o necesitate a naturii umane și forma lui concretă se trăiește și se stabilește de persoanele umane

în relaţia lor de fiecare dată, dar şi în funcţie de relaţia lor cu imperativul necondiţionat care se impune ca bine etern existent şi continuu comunicat al unei persoane supreme. De aceea, porunca iubirii e dată de Hristos, asociată cu iubirea de Dumnezeu. În modul acesta se realizează asemănarea oamenilor cu Dumnezeu. Imperativul binelui nu-l poate impune o natură, ci o persoană supremă, chiar prin faptul că ea însăşi se manifestă în relaţiile cu noi ca bună în chip neîncetat şi fără scădere. Acest imperativ e acceptat de mine numai pentru că e o chemare la iubire, ca răspuns la iubirea ei.

Fără simţirea acută a acestui imperativ al binelui, creşterea noastră în bine nu are putere să se realizeze. Nimeni nu reuşeşte să impună binele în relaţia sa cu alţii decât prin stăpânirea pornirilor inferioare din sine, care au un caracter violent egoist. Refuzând poziţia de subiect ascultător şi răspunzător în dialogul cu Dumnezeu, Cel ce face bine tuturor şi-l cere împlinit de toţi între ei, creatura conştientă şi-a slăbit poziţia de fiinţă răspunzătoare şi faţă de semenii săi, afirmându-şi pornirile inferioare şi nedialogice ale egoismului.

Creatura conştientă a refuzat încă din rai realitatea adevărată a binelui, ca răspuns pozitiv la cererea Celui ce face tot binele, sau ca răspuns pur şi simplu la cererea celor ce au lipsă de iubirea ei, alegând falsul bine al plăcerii egoiste, stoarsă naturii, şi a respins de la început dialogul sau comuniunea ca bine adevărat, pentru falsul bine, care e rod al exploatării obiectului în interese pur egoiste. Criteriul de apreciere a binelui nu i-a mai fost cererea de iubire a celuilalt şi, mai presus de toate, a Celui ce face El însuşi tot binele, ci pofta egoistă, dând un temei raţional unei porniri neraţionale, şi care foloseşte în mod egoist raţiunea pentru a justifica poftele egoiste. Creatura conştientă a pervertit prin aceasta raţiunea; a devenit sofistă.

Punând fiecare ins raţiunea şi munca sa în slujba egoismului, în loc ca raţiunea să mai servească armoniei, a servit luptei şi dezbinării. Fiecare a voit să poruncească celorlalţi pentru a-i aservi. Fiecare s-a sărăcit spiritual, nemaivrând să asculte de vederile celorlalţi, să-i cunoască cu adevărat, să se deschidă lor, să se îmbogăţească de la ei spiritual, pentru că a voit să se îmbogăţească numai din exploatarea lor trupească, prin silnicie, nu din dărnicia benevolă a iubirii lor. De la voinţa de a se folosi de natura sensibilă fără muncă a înaintat la voinţa de a avea aceste roade prin munca altora.

Sărăcia spiritului a adus slăbirea şi moartea lui, ceea ce a avut ca urmare coruperea naturii şi moartea fizică. Dezobişnuindu-se să mai vadă pe ceilalţi ca subiecte libere şi iubitoare, acelea devenindu-i opace pentru orizonturile spirituale ale existenţei, nemaiînţelegând valoarea infinit superioară a subiectului uman faţă de obiect şi nerespectându-l, omul n-a mai înţeles nici calitatea de subiect al fundamentului întregii realităţi, reducând-o şi pe aceea la nivelul coborât al unei substanţe, al unei legi, al unui obiect disponibil cunoaşterii sale egoist-agresive. Redus la sine însuşi ca realitate centrală, în mijlocul unei lumi mute şi surde, nelibere şi inconştiente, creatura conştientă nu s-a mai înţeles nici pe sine, fără o pornire oarbă spre satisfacţii biologice, privind ca la o ciudăţenie şi ca la un factor deranjant al vieţii la spiritul din sine, ca la ceva contrar naturii, ca la o excrescenţă nenaturală, de care nu trebuie să ţină prea mult seama.

Ieşind într-o anumită măsură din dialogul clar cu Dumnezeu, creatura conştientă a pierdut ocazia de a cunoaşte sensul de cuvânt al lui Dumnezeu pe care îl are lumea şi cuvintele Lui nesfârşite şi îndumnezeitoare în legătură cu cuvântul de bază al creaţiei şi înflorirea de sensuri tot mai înalte pe urzeala de sensuri a lumii.

5. Concluzii generale

Învățătura creștină crede că prin căderea în păcat creația a devenit, din perdea transparentă a iubirii între noi și Dumnezeu, un zid într-o anumită măsură opac între noi și între noi și Dumnezeu: deci nu numai motiv de unire între noi, ci și de despărțire și de vrajbă între noi. Pământul s-a întinat prin păcatul lui Adam și al urmașilor lui, uneori până la pătarea cu sângele crimelor, al războaielor suscitate de egoismul, de lăcomia, de invidia lor. Și-au strâmbat și acoperit unii altora chipul lor prin neiubire și dispreț. O legendă românească spune că pământul a fost la început transparent, dar Cain s-a străduit să-l acopere ca să nu se mai vadă în el cadavrul fratelui său, Abel. Putem adăuga că și omul era transparent, ca un adevărat frate, semenului; și Dumnezeu era transparent conștiinței deosebit de sensibile a lui Adam. Dar pământul poftit aproape cu exclusivitate a acoperit pe frate, fratelui, și pe Dumnezeu, conștiinței. În multe cazuri trupul nestăpânit în lăcomia lui după cele ale simțurilor a acoperit sufletul, iar sufletul stăpânit de pasiunile egoiste inferioare a pierdut sensibilitatea conștiinței și deci transparența pentru Dumnezeu și pentru semeni. Adeseori insul stăpânit de porniri rușinoase a căutat să-și ascundă interiorul față de semeni și de Dumnezeu. Adam și Eva caută să se ascundă din fața lui Dumnezeu. Ei cred că pot să nu mai fie văzuți de Dumnezeu. Dar Dumnezeu îi vede și îi ajunge cu glasul Lui. Altfel spus, ei s-au dezbrăcat de haina de slavă a nevinovăției, văzându-și goliciunea pe care caută să o acopere stângaci. Ființa umană nu-și poate pierde calitatea de ființă responsabilă, chiar dacă evită adeseori răspunsul adevărat.

Voința lui Adam de a se ascunde de fața lui Dumnezeu, de a ieși din comuniunea cu El, nu se poate realiza complet, dar ea a făcut într-o anumită măsură creația și ființa noastră netransparente pentru Dumnezeu și pentru plinătatea bogăției și iubirii posibile între oameni. Prin aceasta,

ființa umană a ajuns adeseori la o singurătate chinuitoare, asemenea celei a lui Cain. Păcatul a introdus între oameni egoism, pofte după cele neesențiale, slăbire spirituală, moartea sufletească, urmată de moartea trupească și de moartea veșnică. El a adus și a făcut să sporească încețoșarea dimensiunilor celor mai esențiale și mai frumoase ale existenței: dimensiunea spiritului infinit și a desăvârșirii nesfârșite în el, dimensiunea de negrăită frumusețe a semenilor ca subiecte izvorâtoare de iubire mereu curată și reîmprospătată, dimensiunea binelui integral, ușor de realizat. Sensul integral al existenței a devenit prin aceasta greu de deslușit, pretându-se la nenumărate păreri divergente, pricinuitoare de lupte între oameni. S-a umbrit orizontul sigur al valorii și existenței netrecătoare a persoanei umane.

Desigur, nici binele, nici lumina, nici legătura cu izvorul vieții netrecătoare n-au dispărut total din existența creației. Lumina a continuat să lumineze în întuneric, binele continuă să-și ceară drepturile lui în fața conștiinței umane și n-a renunțat la lupta cu răul. Bunătatea, prietenia, năzuințele nobile, nădejdea nemuririi persoanei au rămas ca razele unui soare cu neputință de acoperit total de norii fugari și până la urmă destul de inconsistenți ai răului.

Dar păcatul ne-a împiedicat să ajungem și să persistăm în comuniunea deplină cu Dumnezeu și cu semenii, înainte de Hristos. A pus obstacole în calea înfăptuirii integrale a nobilelor năzuințe înscrise în firea noastră. Dar "chipul lui Dumnezeu" în om s-a umbrit numai și s-a slăbit, însă nu s-a șters cu totul. Tocmai de aici vine și chinul ființei noastre: din faptul că nu se poate împăca cu satisfacții inferioare, cu răutatea, cu perspectiva morții veșnice. Fiindcă ea continuă să păstreze o conștiință nemulțumită și o suferință pentru neîmplinirea setei după comuniunea cu Dumnezeu, pentru căderea din calitatea de chip deplin al lui Dumnezeu. Ea nu se împacă cu un minus a ceea ce este. De aceea caută plusul, dar îl caută într-un mod care sporește

şi el minusul. Ea caută să evite moartea prin tot felul de realizări în imanenţă, lipsite de durabilitatea eternă. Mai ales ele nu-l pot scăpa de moarte.

Firea coborâtă la starea unui simplu mijloc de satisfacere a nevoilor trupeşti îi opune tot felul de greutăţi. "De fapt, nemulţumindu-se cu misiunea de preot care oferea firea lui Dumnezeu, ci tăind, prin intenţia de a deveni dumnezeu, pornirea creaţiei spre Creator, era natural să afle în ea mulţime de plăceri, dar era tot aşa de natural ca firea să se răzbune pe el. Nerecunoscând în noi chipul Creatorului, creatura a devenit duşmana noastră şi, răzvrătindu-se, refuză să ne dea hrana şi să ne descopere tainele ei"[138] cu uşurinţă şi în toată adâncimea lor.

Dar această stare de durere şi de moarte nu trebuie considerată ca o pedeapsă impusă nouă de Dumnezeu pentru totdeauna. Dumnezeu, fiind iubire, lucrează totdeauna ca iubire şi chiar prin aceste greutăţi ne aduce la căinţă.

În general starea tragică în care se afla lumea după cădere nu e urmarea vreunui act al lui Dumnezeu, ci rezultatul exclusiv al faptei lui Adam. În nici un fel deci nu trebuie considerată această stare de durere şi de moarte ca o pedeapsă impusă lui Adam de Dumnezeu. Dumnezeu, ca iubire, lucrează totdeauna cu iubire. Iar iubirea nu creează nici un rău. Robia lui Adam este urmarea naturală a înfrângerii lui, durerea lui este rezultatul fiziologic al traumatizării proprii prin deviere de la drumul lui şi moartea e rezultatul depărtării de Dumnezeu. A socoti pe Dumnezeu cauza durerii şi a morţii este o rătăcire esenţială, o adevărată injurie la adresa Lui. Pe plan soteriologic ea este o adevărată erezie, căci privează Crucea lui Hristos de conţinutul ei real istoric şi antropologic, care e cel al victoriei asupra Satanei, şi o preface în simplu instrument al durerii şi al îmblânzirii "mâniei" lui Dumnezeu[139].

138. P. Nellas, Ἡ ἐν Χριστῷ δικαίωσις κατὰ Νικόλαον Καβασίλαν, text dactilografiat, Atena, 1974, p. 75-76.

139. *Ibidem*, p. 77.

De aceea nici coruptibilitatea, nici moartea nu sunt o pedeapsă a lui Dumnezeu, ci urmarea înstrăinării noastre de izvorul vieţii. Ele nu sunt menite să dureze veşnic, ci Dumnezeu preschimbă rostul acestora în mijloace de vindecare a răului. Fără această schimbare, pedeapsa pentru păcat ar fi eternă. Teologul grec Nellas, urmând lui Nicolae Cabasila, zice: "Îndată ce s-a arătat în istorie moartea, Dumnezeu, ţinând pentru Sine toată iniţiativa, a folosit-o pe aceasta cum a voit El însuşi şi, prin folosirea aceasta schimbată, a schimbat radical firea ei. Îngăduind ca omul să fie îmbrăcat în viaţa biologică - tunicile de piele - ca rod al păcatului, a întors moartea, la fel rod al păcatului, împotriva vieţii biologice. Şi aşa,prin moarte,este omorât nu omul, ci corupţia care îl învăluie. Moartea naturală distruge "închisoarea vieţii în stricăciune"... Iubitorul de oameni Dumnezeu, îngăduind moartea, o întoarce împotriva stricăciunii şi a cauzei ei, păcatul". Moartea e îngăduită de Dumnezeu "ca să nu fie răul fără moarte", spun Sfinţii Părinţi. De aceea nu ne temem de moarte[140]. Durerea produsă de păcat e preschimbată şi ea în mijloc împotriva păcatului.

Dar am vrea să adăugăm la constatarea lui Nellas, cu privire la schimbarea rostului durerii şi morţii, o explicare ce arată că această schimbare nu e făcută în mod exterior de Dumnezeu. Aceasta explică şi faptul că durerea şi moartea, din efecte ale păcatului devin mijloace împotriva păcatului nu numai întrucât opresc repetarea păcatului la nesfârşit, ci şi întrucât devin trecere spre viaţa adevărată. Cum se explică aceasta? Prin faptul că spiritul se întăreşte prin suportarea durerii şi a morţii. Pe de altă parte, fiinţa noastră suportă durerea pentru că ştie că, opunându-se prin ea plăcerii, iese din egoism şi se deschide lui Dumnezeu; şi moartea, pentru că ştie că ea nu e ultima realitate.

140. *Ibidem*, p. 77. Citează pe Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, P. G. 150, col. 536 B.

Deci durerea şi moartea depăşesc pozitiv corupţia şi moartea, întrucât sunt suportate cu credinţa în Dumnezeu. În sensul acesta ele sunt şi o jertfă adusă lui Dumnezeu, când sunt suportate cu credinţa în El, fără cârtire. Dar numai în Hristos moartea şi-a împlinit deplin rostul de biruire a morţii. Omul, opunându-se plăcerii prin acceptarea durerii şi a morţii, învinge şi plăcerea, şi durerea. Dar el nu se opune şi oricărei satisfaceri a trebuinţelor trupeşti, a afectelor ireproşabile, intrate prin păcat în firea omenească. Ele sunt necesare pentru susţinerea vieţii, dar şi pentru prilejul ce-l dau efortului cu care omul opreşte mereu satisfacerea lor dincolo de ceea ce e strict necesar. Omul trebuie să rămână păzitorul unei graniţe. Acolo întâlneşte pe Dumnezeu. Starea tristă în care a ajuns fiinţa noastră prin păcat se datoreşte căderii ei din legătura ontologic-dialogică cu Dumnezeu. Sfântul Grigorie de Nyssa zice: "Coruperea şi descompunerea sunt cu adevărat căderea de la Cel cu adevărat existent. Căci cum ar fi cineva în existenţă dacă nu e în Cel existent? Dar cum ar rămâne în Cel existent dacă nu crede Celui existent că este? Iar Cel ce este cu adevărat, este desigur Dumnezeu, cum s-a spus în viziunea lui Moise. Deci cel ce scoate din cugetarea sa existenţa lui Dumnezeu şi-a distrus existenţa sa proprie, ajungând în afara Celui existent"[141].

Slăbirea capacităţii omului de a cunoaşte printr-o lume transparentă pe Dumnezeu Cel personal, de a trăi în comuniune cu El şi cu semenii a însemnat nu numai o retragere a harului lui Dumnezeu, ci şi o slăbire a chipului lui Dumnezeu în om. Dar acest chip nu s-a distrus în om cu totul. Omul are aspiraţia spre o cunoaştere infinită, în care se ascunde setea de Dumnezeu, cunoaştere pe care uneori o şi străvede; trebuinţa de bine nu s-a şters nici ea cu totul din el, deşi nu-L concepe totdeauna ca comuniune. Comuniunea cu oamenii a rămas şi ea într-o formă slăbită.

141. *In Psalmos*, lib. II, cap. 12, P. G. 44, col. 563.

IV
Providența dumnezeiască și desfășurarea planului de mântuire și îndumnezeire a lumii

Despre planul de îndumnezeire a omenirii și a lumii, pe care-l urmărește Dumnezeu, s-a vorbit la capitolul despre Revelație.

Aici vrem să arătăm numai încadrarea acestui plan în providența dumnezeiască și să scoatem în evidență faptul că providența și planul de îndumnezeire a creației și a ființei umane nu sunt zădărnicite de păcatul ce s-a introdus în lume, ci păcatul face doar ca în providență să se țină seama de condițiile stării de păcat a omenirii, iar planul de îndumnezeire să includă în el și mântuirea omenirii.

Providența conservă și conduce lumea și în stare de păcat. Aceasta înseamnă că lumea nu e compromisă și nu va fi dusă la distrugerea totală de forța răului, ci ea își păstrează valoarea în fața lui Dumnezeu și poate să fie conservată de El într-o stare în care omenirea poate fi condusă spre mântuire și îndumnezeire și e condusă de fapt spre această țintă.

Întrucât răul nu e un factor care acționează la fel pentru a menține lumea mai departe în starea de slăbire introdusă în ea, providența conservatoare nu e nici ea o contraacțiune mereu egală, care menține lumea cu toată știrbirea persistentă în ea. Răul căutând, prin inițiativele mereu noi ale duhurilor rele și ale oamenilor influențați de acelea, să mențină răul în lume în forme noi și să-l imprime tot mai adânc în ea, cu speranța că o va distruge total, providența e și ea mereu nouă în modurile ei de a menține lumea, de a o apăra, folosindu-se și de forțele ei proprii și de acțiunile bune ale oamenilor, fie că acestea susțin totdeauna binele, fie că-l susțin cu intermitență. Prin înmulțirea oamenilor ca

factori ai binelui și ai răului, mereu originali, dar cu amintirea trecutului, Dumnezeu conduce lumea la faze mereu noi.

Lumea e dusă astfel, chiar prin providența conservatoare, înainte. Cu alte cuvinte, e greu de a distinge între providența conservatoare și cea cârmuitoare.

Sensul dinamic al providenței conservatoare se activează însă mai accentuat pe planul istoriei ființelor umane conștiente, al dezvoltării acestora. Ea ajută aici forțele binelui nu numai să se mențină pe ele și să mențină deci și omenirea în aceleași forme, ci și să îngrădească și să contracareze formele noi de acțiune ale răului.

Se menține astfel un echilibru între forțele răului și ale binelui, care se conciliază în același timp cu un progres al ființelor conștiente. O lene a binelui de a se dezvolta n-ar fi nici ea un bine. Conservatorismul în stări imperfecte e și el un rău. Dar după căderea în păcat, progresul în bine se face într-o luptă cu răul, care uneori prin ambiguitatea ce-i este proprie aduce și el idei și impulsuri care sunt până la un loc bune și care în această calitate nu provoacă numai o opoziție a binelui, ci îi și fac pe cei ce servesc lui să-și însușească misiunea de a realiza cu sinceritate și mai deplin ideile și impulsurile incomplet sau aparent bune ale forțelor răului. De fapt nici o ființă conștientă nu se poate sustrage total de sub forța binelui. Dumnezeu Se folosește astfel atât de forțele rele, cât și de cele bune spre conducerea istoriei spre trepte mai înalte, în ultima analiză spre mântuire și îndumnezeire, căci providența implică sinergia între Dumnezeu și creatura conștientă.

Se poate spune mai mult: conducerea lumii înainte, ca operă a providenței ce se face cu colaborarea lumii, nu se poate despărți total nici de o anumită lucrare creatoare, progresivă a lui Dumnezeu, deși aceasta se deosebește de creația propriu-zisă, întrucât se folosește de fundamentul pus prin creație. De exemplu, tot prin providență sinergică Dumnezeu conduce materia până la faza în care poate fi

creat și așezat omul în lume. Însăși aducerea la existență a altor și altor oameni e și ea o operă creatoare a lui Dumnezeu, nu numai o conducere a lumii spre ținta desăvârșirii lor în comuniunea cu El.

Revelația supranaturală, care constă nu numai dintr-o învățătură a lui Dumnezeu, ci și din acte, aduce trepte esențial noi, mai presus de cele ale firii,în ridicarea umanului. Această acțiune de deschidere a unor trepte esențial noi și de conducere a omenirii spre ele intră și ea în cadrul providenței, care se identifică cu planul de mântuire și îndumnezeire a lumii. Căci fără aceste trepte noi și fără conducerea creației spre ele și ridicarea ei pe ele, providența conservatoare și cârmuitoare nu ar avea nici un sens.

În înaintarea istoriei are un mare rol, după învățătura creștină, providența dumnezeiască, prin aceste trepte noi pe care le deschide Dumnezeu creaturii conștiente și prin conducerea creației spre ele, și prin ridicarea acesteia pe ele. Desigur, nici în acțiunea aceasta Dumnezeu nu lucrează singur, ci în colaborare cu acțiunea umană. Dar inițiativa și rolul lui Dumnezeu sunt puse prin Revelația supranaturală într-o evidență mai presus de orice echivoc.

Această acțiune pune în relief mai ales faptul că Dumnezeu nu este un Dumnezeu pur conservator al lumii, în anumite forme esențiale ciclice, ci un Dumnezeu al unei lumi chemate la perfecțiunea vieții în unirea cu El. El nu e Dumnezeul eternizării lumii în forma existentă, ci al unei lumi pe care o conduce prin mișcare la ținta desăvârșirii în El însuși. Dumnezeu a lucrat în acte trecute, dar în acte care au dus lumea înainte. De aceea trebuie să credem că El lucrează și acum în moduri adecvate timpului nostru și va lucra și în viitor, descoperindu-Se tot mai adecvat în viitor, ca să Se descopere deplin în viitorul eshatologic.

O bună parte din teologia mai nouă pune pe primul plan ideea speranței. "Orice idee de Dumnezeu care cimentează social ordinea existentă este părăsită. Astăzi are sens

să se vorbească despre Dumnezeu numai dacă El deschide un viitor şi are o funcţie de transformare a lumii"[142], numai dacă El conducând fiinţa umană spre Sine şi spre mântuire o conduce spre trepte mai înalte.

Această lucrare a lui Dumnezeu este legată de categoria "noului" prin excelenţă: "Iată, toate le fac noi" (Apoc. 21, 5). Aceasta e perspectiva finală ce ne-o deschide Dumnezeu. Dar în vederea acestei noutăţi finale, oamenii trebuie să devină noi de pe acum (Efes. 4, 24; 2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15). Nu numai la sfârşit vor fi făcute toate noi, ci încă de la cea dintâi venire a lui Hristos (2 Cor. 5, 17). Iar aceasta nu-i o noutate care se învecheşte, ci una în care trebuie să umblăm şi să sporim neîncetat. "Ca şi noi să umblăm în înnoirea vieţii, sau să slujim în înnoirea duhului, nu în vechimea literei" (Rom. 6, 4; 7, 6). A umbla "în înnoirea vieţii", sau "în înnoirea duhului" înseamnă a fi deschis mereu "noului". Căci "duhul" e mereu viu, adică nu rămâne în aceleaşi. Aceasta e "stabilitatea" în mişcarea urcuşului, de care vorbeşte Sfântul Grigorie de Nyssa, stabilitate care e în acelaşi timp mişcare, fără de care omul nu mai rămâne în noutatea continuă, şi prin aceasta cade[143]. Iar Dumnezeu este viaţa. Sfântul Grigorie de Nyssa zice: "Căci Cel cu adevărat existent este viaţa adevărată... Iar cel ce nu este viaţă nu are firea să procure viaţă. Iar viaţa ce-o dă Cel ce este cu adevărat viaţa, este a nu lăsa nicicând dorinţa celui ce tinde spre El să se oprească. Căci în aceasta stă a vedea cu adevărat pe Dumnezeu: a nu înceta niciodată de a tinde spre El"[144].

Sfântul Apostol Pavel opune "înnoirea duhului", vechimii literei, sau legii, întrucât opune petrecerii în moarte,

142. Gothold Hassenhüttl, "Die Gottesfrage heute", în vol. Johannes Hüttenbügel, *Gott, Mensch, Universum*, Verlag Styria, Graz, Wien, Köln, 1974, p. 564.

143. *Viaţa lui Moise*, P. G. 44, col. 405 C.

144. *Ibidem*, col. 401.

viața învierii. Iar unde e legea, e semn că domnește păcatul. "Acul morții este păcatul, iar puterea păcatului este legea", spune drastic Sfântul Apostol Pavel (1 Cor. 15, 56). Legea e puterea păcatului aducător la moarte, când ea nu pregătește spre depășirea treptei atinse prin ea; când omul nu trage concluzia că "sfârșitul legii este Hristos", sau "plinirea ei este iubirea" (Rom. 10, 4; 13, 10), ca noutate continuă. Iar păcatul e semnul persistării omului vechi. Conservatorismul în forme identice e expresia persistării păcatului, a menținerii în limitele egoismului. "Noul" adevărat este nu sporirea în egoism, ci depășirea continuă de sine, e înaintarea dincolo de sine; și nu extinderea stăpânirii proprii, pentru o și mai deplină asigurare a eu-lui.

Legea e repetiția, după o normă exterioară, în orizontul monoton închis de egoism și de moarte. A umbla întru "înnoirea vieții" înseamnă a trăi mai presus de repetiție, prin trecerea treptată a binelui sau iubirii și a cunoașterii de la o treaptă la alta, din epectază în epectază, cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa[145]. Dumnezeu e relativizarea oricărei stări atinse, a oricărui rezultat obținut. Fiecare stare atinsă e numai o treaptă spre o alta mai înaltă. "Împărțirea libertății" e mai presus de orice treaptă ce poate fi atinsă. Spre libertatea aceea înaintăm, fiind mereu liberi de orice treaptă atinsă.

Dumnezeu Se revelează în felul acesta ca fiind factorul de formare a unei umanități mereu mai înălțate, forța care ne duce spre un viitor niciodată închis. Acest factor se manifestă în forma unei iubiri de oameni, care dă continuu oamenilor mai mult, care-i vrea pe oameni mereu mai iubitori între ei. Iubirea de Dumnezeu sau mai bine zis gândul la Dumnezeu este astfel o contribuție continuă de a menține lumea în devenire spre relații tot mai autentic umane între oameni. Dumnezeu Se opune absolutizării ori-

145. *Ibidem*, col. 404 D.

cărei structuri şi stări interumane atinse. Dumnezeu Îşi manifestă eficienţa în menţinerea orizontului spiritual al omului liber faţă de orice grad şi formă de structură şi de relaţie interumană atinsă; în impulsul dat naturii noastre de a găsi căile care duc spre relaţii interumane mereu mai bune, spre ţinta unei umanităţi de maximă înălţime, indefinibile dinainte. Sfântul Maxim Mărturisitorul a exprimat această viziune prin aprecierea pozitivă a mişcării în timp, ca mişcare spre ţinta finală a odihnei în uniunea iubitoare cu Dumnezeu cel nelimitat şi în acelaşi timp neidentic cu *eu*-l nostru. "Căci în mod necesar va înceta mişcarea liberă a tuturor în jurul a orice altceva, când se va arăta ultima ţintă dorită şi participată care va umple în mod neîncăput, ca să zic aşa, cele ce vor participa la ea pe măsura lor. Căci spre ea tinde toată vieţuirea şi gândirea celui înalt şi la ea se opreşte toată dorinţa şi nu mai e purtată nicidecum dincolo de ea"[146].

Dar urcuşul acesta spre Dumnezeu şi spre starea noastră desăvârşită, deplin realizată, n-ar fi posibil fără o pregustare, încă de aici, a trăirii lui Dumnezeu şi a vieţii noastre desăvârşite autentice în Dumnezeu. O parte a teologiei catolice, total încrezătoare înainte în definiţiile scolastice abstracte şi neîncrezătoare în orice afirmare a unei experienţe a lui Dumnezeu încă în viaţa pământească, afirmă astăzi şi ea o astfel de experienţă anticipată a lui Dumnezeu. Dar unii reprezentanţi ai ei o văd posibilă numai în relaţia iubitoare dintre *eu* şi *tu*. La fel gândesc şi unii reprezentanţi ai teologiei protestante, care vor chiar să înlocuiască numele de Dumnezeu cu termenul "coumanitate" (Mitmenschlichkeit). Se constată în ambele teologii o puternică influenţă a filosofiei existenţialiste.

Teologul catolic G. Hassenhüttl zice: "În existenţa umană se face pentru prima dată experienţa absolută, care nu

146. *Ambigua*, P. G. 91, col. 1076 D.

poate fi depășită calitativ. Această experiență o facem nu cu existența noastră proprie, ci în mod primar printr-un *tu* pe care-l întâlnim. Filosofia și psihologia știu că persoana umană vine la conștiința de sine și la experiența de sine prin *tu*. *Tu*-ul personal mă aduce pe mine însumi ca persoană în fața lui și *eu* mă primesc pe mine ca persoană, de la persoana celuilalt, ca dar. Această avizare la *tu* este pentru persoana omenească constitutivă și reprezintă relația fundamentală a ființei noastre. În relația între persoane se decide ființa umană dacă se umanizează sau e împinsă în situații inumane... De aceea *tu*-ul uman este condiția experierii lui Dumnezeu... Aceasta e posibil numai dacă *tu* e întâlnit în iubire... În iubirea față de aproapele se revelează ultima adâncime, care face posibilă întrebuințarea cu sens a cuvântului Dumnezeu...". "Ca relație care întemeiază comuniunea, iubirea este o realitate ultimă, o unitate care nu poate fi dizolvată în motive... Iubirea nu are nevoie de întemeierea într-un al treilea, într-o altă realitate... Dacă s-ar declara Dumnezeu ca fundament al iubirii, s-ar deranja iubirea, ba chiar s-ar distruge", spune Hassenhüttl invocând pe J. P. Sartre (*Der Teufel und der liebe Gott*, Hamburg, 1951).

Teologul catolic își încheie aceste afirmații echivoce cu și mai echivoca concluzie că omul produce existența și e condiționat de ea. "Ambele determinări ale relației (om–existență) sunt în devenire și se condiționează reciproc"[147].

Nu contestăm că relația *eu-tu* e un loc al experierii lui Dumnezeu. Nici faptul că omul nu se poate experia deplin decât în relație cu alt om și în modul cel mai accentuat în relația iubitoare cu el. Dar adăugăm în plus: omul nu se poate afla nici în afara relației cu natura. Toate trei formează un tot inseparabil *eu-tu-natura*. Dar realizat în acest

147. G. Hassenhüttl, *op. cit.*, p. 566-573.

cadru, ca dat ontologic, omul Îl poate experia pe Dumnezeu şi în sine, şi în relaţie cu natura.

Pe de altă parte, iubirea dintre *eu-tu* e iubirea între subiecte. Dar iubirea nu stă exclusiv în puterea celor două subiecte, căci în acest caz iubirea între ele ar putea fi permanentă şi desăvârşită prin ea însăşi. Sau ea e susţinută şi reaprinsă în momentele ei de slăbire, de întrerupere, de răspunderea faţă de un subiect suprem. El dă putere iubirii şi conduce spre desăvârşire iubirea între persoanele umane. El adânceşte în faţa noastră valoarea şi taina celeilalte persoane şi prin aceasta întăreşte iubirea noastră faţă de ea şi viceversa. În aceasta mi se face vădită mie iubirea Persoanei supreme faţă de persoana semenului, iar persoanei lui, iubirea Persoanei supreme faţă de mine.

Experienţa relaţiei *eu-tu* e perfectă numai în experienţa ce o face fiecare despre celălalt ca subiect de nediminuat. Dar nici un om nu poate învinge în sine tendinţa de a-l reduce pe celălalt după răcirea focului primei întâlniri la o stare mai mult sau mai puţin de obiect. Numai "temerea" sfântă de Persoana supremă mă ajută să-mi reaprind continuu experierea celuilalt ca subiect, faţă de care am o nelimitată răspundere, şi mă împiedică să-l neglijez sau să caut să profit de el.

Persoana supremă sau Dumnezeu, prin preţul absolut pe care l-a acordat din iubire persoanelor umane în calitate de Creator şi Mântuitor al lor, conduce iubirea între ele spre stări tot mai neîntrerupte şi mereu mai înalte.

Pe Dumnezeu Îl experiem prin semeni, în iubirea faţă de ei, sau noi ne verificăm experierea Lui în iubirea deplin responsabilă faţă de ei, dar nu identificându-L cu ei, nu identificându-L cu iubirea noastră întreolaltă, ci ca o sursă de iubire personală supremă, care ne dă puterea să ne ridicăm la o iubire tot mai înaltă întreolaltă.

Aceasta face posibilă și rugăciunea mea către Dumnezeu, și rugăciunea noastră comună către El. Dacă El ar fi identic cu iubirea între noi doi, rugăciunea n-ar avea nici un rost. Poate de aceea unele grupuri de studenți teologi protestanți refuză în biserica lor rugăciunea.

La acestea trebuie să mai adăugăm și următoarele:

Libertatea față de rânduiala stabilită, care reprezintă o treaptă atinsă, nu înseamnă o libertate și față de o rânduială care ține deschisă perspectiva unui progres continuu în infinitatea iubirii de Dumnezeu și de semeni. Astfel de libertate poate fi și o libertate care nu urcă în iubirea de Dumnezeu și de semeni, ci e un pretext pentru trecerea de la o patimă la alta. Ea poate că nu înseamnă dobândirea libertății pur și simplu, ci a unei schimbări a stăpânului. Față de o asemenea libertate, folosită ca pretext pentru patimi, Sfântul Apostol Petru spune: "Trăiți ca oameni liberi, dar nu ca și cum ați avea libertatea drept acoperământ al răutății, ci ca robi ai lui Dumnezeu" (1 Pt. 2, 16). Numai slujind prin iubire lui Dumnezeu, Care ne iubește, și semenilor, din răspunderea față de El, sporim în libertatea noastră, căci sporim în comunitatea cu Cel ce ne respectă libertatea. Aceasta o înțelegem din faptul că numai în relația iubitoare și reciproc slujitoare și respectuoasă între persoane sporește libertatea fiecăruia. Față de cei ce îndeamnă la falsa libertate, robită mândriei și pasiunilor, tot Sfântul Apostol Petru avertizează: "Spunând vorbe trufașe și deșarte, ei momesc spre poftele trupului și spre desfrânare pe cei care de abia au scăpat de cei ce viețuiesc în rătăcire. Ei le făgăduiesc libertate, când ei înșiși sunt robii stricăciunii, fiindcă ceea ce te biruiește, aceea te și stăpânește" (2 Pt. 2, 18-19). Nici chiar iubirea aproapelui nu ne face liberi decât în Dumnezeu.

Nici băltoaca fără margini a libertinajului nu ne duce spre oceanul iubirii și al libertății în Dumnezeu, nici lacul

unei înţelegeri fixe a cărui apă se mişcă în nişte margini, ci numai râul care curge mereu mai departe (în sus), dar între margini care-i asigură curgerea. Spiritualitatea creştină răsăriteană, cu dogmele ei deschise spre infinit, cu rânduielile purificatoare de patimi şi susţinătoare ale rugăciunii, este cea mai bună metodă atât pentru dobândirea adevăratei libertăţi întru Dumnezeu, cât şi pentru progresul în cunoaşterea şi comuniunea prin experienţă a lui Dumnezeu şi a semenilor; este cea mai bună metodă prin care se asigură înaintarea pe linia voită şi de providenţa lui Dumnezeu, care a ajuns la lucrarea ei cea mai înaltă în Hristos. Căci ea se revelează în Hristos ca un plan şi ca o lucrare reală în vederea mântuirii şi îndumnezeirii creaţiei în El.

CUPRINS

Redactor (ed. a III-a): ANIŞOARA BERBECE
Tehnoredactor: Protos. VARTOLOMEU BOGDAN
Format 16/61x86. Coli de tipar 33 1/4. Comanda nr. 193

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
Intrarea Miron Cristea nr. 6; 040162 Bucureşti
Telefon 4067193; 4067194
Fax: 3360059